CB
48

Jacques Jomier

Un cristiano lee el Corán

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1985

¿Un cuaderno bíblico sobre el Corán. Quizás les resulte esto extraño a nuestros lectores. No obstante, creemos que este cuaderno, con el *suplemento* documental que lo acompaña, ocupa perfectamente un lugar en nuestra colección.

1. Con el islam tenemos en común el hecho de referirnos a un libro fundamental. Lo mismo que nosotros en la biblia, los musulmanes reconocen en el Corán la revelación definitiva de Dios a los hombres. Los cristianos, fiados en su revelación, no tienen por qué temer el cuestionamiento de una religión más reciente, basada, también ella, en algo que recibe como una revelación, consignada en un libro.

Pero el lector de este cuaderno podrá advertir una diferencia esencial en la relación con las Escrituras. Mientras que los cristianos no tienen miedo de someter su libro revelado a la crítica, los musulmanes siguen considerando el Corán como la revelación inmediata y transparente de Dios. ¿Una perspectiva fundamentalista o una postura crítica? El integrismo religioso se da en las dos partes y se basa en la misma relación con las Escrituras.

2. Además, para nosotros, los cristianos, el islam no es una religión como las otras, ya que conecta con Abrahán, lo mismo que el judaísmo. De este modo, judíos, cristianos y musulmanes tienen una parte de su historia en común. Encontraremos entonces en el Corán tradiciones bíblicas y evangélicas debidas a las posibles relaciones del islam primitivo con los judíos y los cristianos. Por otra parte, el islam y el cristianismo coinciden o se oponen entre sí en algunas cuestiones centrales como la comunidad, Dios, las mediaciones de la salvación. Sobre todo ello podrá encontrar aquí el lector una información de primera mano.

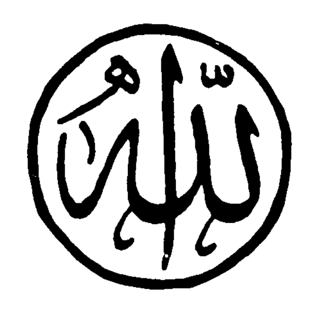
3. El título expresa muy bien el punto de vista de este cuaderno: «Un cristiano lee el Corán». No se trata, en primer lugar, de una presentación general del Corán, sino de una mirada dirigida a partir de la fe cristiana. Al definir así nuestro propósito, subrayamos sus límites... y su interés. Nos dirigimos esencialmente a los cristianos que tratan con musulmanes y tienen ganas de conocerlos mejor; aquí se encontrarán con una visión sin excesivas complacencias, pero también sin prejuicios desfavorables. El dominico padre J. Jomier conoce bien el islam; hace muchos años que lleva estudiando el Corán. Conoce también la comunidad musulmana en medio de la cual ha pasado varios años. Es entonces un guía seguro y competente.

4. En «Documentos en torno a la biblia, 11, *suplemento* a este cuaderno, se recogen algunos textos del Corán, seleccionados por el padre Jomier en función de sus relaciones con nuestros textos bíblicos. Recomendamos vivamente a nuestros lectores que completen su estudio con la lectura de los textos de este documento.

5. Como última justificación para la publicación de este cuaderno, podemos invitar a nuestros lectores a que abran los ojos. El islam es para nosotros una experiencia cercana a través de los trabajadores musulmanes que cruzan nuestras fronteras y de nuestras relaciones con ellos en el orden económico, político y social. Para dirigir una mirada certera sobre su comunidad, hemos de conocer el libro que la inspira y la religión que le da vida. Es verdad que entre el libro y la comunidad se dan a veces desniveles inquietantes, como atestiguan ciertas formas del islam fanático. Pero ¿acaso no hemos abusado también a veces los cristianos de nuestro libro sagrado en función de intereses poco honestos? La solución no está en quemar el libro, sino más bien en volver a sus intuiciones fundamentales.

Este cuaderno, con su *suplemento*, no tiene más finalidad que la de iluminar el recorrido que emprendió aquel gran barco del islam bajo la guía de Mahoma y con el que continuamente nos cruzamos nosotros, los que recorremos el mar de la historia en otro barco paralelo.

Alain MARCHADOUR



LA ORACION SUPREMA DEL ISLAM

En el nombre de Dios, clemente y misericordioso
¡Alabanzas a Dios, Señor del universo!,
clemente y misericordioso,
soberano del dia del juicio
A ti te adoramos y pedimos ayuda
Guianos por el camino recto,
el camino de aquellos a quienes das tus beneficios,
que no son objeto de tu colera ni se extravian Amen
(*Coran*, 1 Al-Fatiha)

INTRODUCCION

Hablar sin complejos

Este cuaderno se ha propuesto un doble objetivo. En primer lugar, ayudar indirectamente a leer la biblia y los evangelios. El Corán, el libro sagrado de los musulmanes, se presenta efectivamente como una confirmación de la tradición religiosa de Moisés y de Jesús. Proclamado en Arabia entre los años 610 y 632, recoge varias enseñanzas, judías especialmente y también cristianas, rechaza sin embargo otras y pasa casi en total silencio algunos puntos que son esenciales para nosotros. Como otros muchos movimientos análogos a lo largo de la historia, desde los gnósticos de los primeros siglos hasta los mormones y los testigos de Jehová, el islam lanza un desafío a los cristianos de las grandes iglesias. Afirma que él es el encargado de restituir el verdadero retrato de Jesús y su doctrina, corrompidos por los cristianos. En una palabra, nos invita a la reflexión. Su aportación nos permitirá, tanto por emulación como por contraste, ver qué es lo que tienen en común cristianos y musulmanes. A continuación, *será más fácil discernir qué es lo que tienen como* propio la biblia y los evangelios.

En segundo lugar, esta apertura al Corán intenta promover una mejor comprensión de los musulmanes (con los que tratamos en la vida diaria y de los que nos hablan los medios de comunicación) tal como son, con sus ideales, su sensibilidad, sus dificultades, su manera de expresarse, su posición frente al cristianismo. Están marcados por una sociedad en la que, visible o invisible, el Corán ocupa el primer lugar.

En occidente ha sido difícil durante muchos siglos dirigir una mirada serena sobre el islam y sobre el Corán. La situación de lucha que predominaba había creado en los cristianos ciertos reflejos defensivos, constituidos tal vez de miedo y seguramente de vigilancia desconfiada. Siempre que no tropezaba con una resistencia vigorosa, el islam se extendía

como una mancha de aceite, a menudo a costa de la cristiandad. Y cuando llegó el reflujo después de la invasión, fueron el capitalismo y la expansión colonialista de un occidente religiosamente dividido y en parte agnóstico, con todas las consecuencias que de ello se derivan, los que invadieron los países musulmanes. La ocupación que les tocó soportar produjo como reacción la formación de ciertos movimientos de liberación, en los que una vez más el islam fue de ordinario el alma de la resistencia cultural.

Entretanto empezó a evolucionar el espíritu en occidente bajo el conocimiento fecundo de las grandes civilizaciones mundiales. Se comprobó entonces en gran número de occidentales el empeño de luchar contra los prejuicios, las injusticias y las imágenes adulteradas que en lo tocante al islam estaban ampliamente esparcidas. Se manifestó cierto deseo de dialogar. Más recientemente, muchos cristianos se sintieron afectados por el problema de los emigrantes con todas las implicaciones sociales y humanas que lleva consigo. Por otra parte, muchos se interesaban por el papel benéfico que había desempeñado el islam en el itinerario espiritual de algunos grandes cristianos (Charles de Foucauld, Ernest Psichari, Louis Massignon, entre otros).

A pesar de ello, estos intentos de diálogo se movían en un contexto todavía bastante inseguro. Para obtener el cese de las injusticias, los protagonistas de la apertura insistieron en los aspectos favorables de los musulmanes, evitando cualquier alusión a lo demás. Había que atender a lo más urgente, aunque se pecara por exceso de optimismo. Convenía dejar para más tarde las cuestiones que ahora resultaba un tanto delicado exponer.

No obstante, poco a poco, se precisaron también las dificultades del diálogo; la mano tendida corre a veces el peligro de interpretarse como signo de debilidad y no siempre se consigue fácilmente la reciprocidad en los esfuerzos de comprensión. Se realizaron ciertamente algunos progresos de los que hay que alegrarse sinceramente, pero todavía queda mucho camino por recorrer.

Actualmente, veinte años después de la descolonización, cuando el occidente tiene que enfrentarse con el gravísimo problema de los inmigrantes, va siendo hora de adoptar una actitud más serena. Hay muchos cristianos que desean oír hablar del islam sin complejos. Una presentación leal tiene que tener en cuenta los aspectos positivos así como la repulsa absoluta que manifiestan los musulmanes de ciertos valores que son capitales para nosotros. No hay que minimizar ni lo que el islam tiene de grandeza, ni su capacidad de expansión, ni las críticas de su apologética relativas al cristianismo de nuestros evangelios; por tanto, es conveniente que no perdamos nunca de vista lo que, para nosotros, tiene solamente el cristianismo. El presente cuaderno intenta responder a estos planteamientos.

N. B. Las citas del Coran se haran indicando los numeros del capitulo (azora, o sura) y de los versiculos *(aleyas)*, sin mencionar el libro. Asi (19, 16) significara. Coran, versiculo 16 de la azora «Maria» (la decimonona).

Para ilustrar algunas expresiones, se citan a veces ciertos pasajes breves de un comentario al Coran, redactado en Egipto en el siglo XV y que suele utilizarse en la enseñanza coranica: el comentario de los Jalâlayn.

1

UNA OJEADA AL CORAN

LA APARICION DEL CORAN Y LOS COMIENZOS DEL ISLAM EN LA MECA (609-622)

El Corán está escrito en lengua árabe; toda la civilización musulmana se encarga de recordarlo a quien se empeña en olvidarlo. Data de los comienzos del siglo VII d. C. Por aquella época, un personaje de Arabia, Mohammad ibn Abdallah (* hacia el 570 - + en el 632), a quien los musulmanes veneran como el mayor y el último de los profetas enviados por Dios, predicó la nueva religión que habría de extenderse por una gran parte del mundo con el nombre de islam.

Nacido en La Meca, centro comercial de caravanas situado a menos de 100 km. del mar Rojo, a medio camino entre el océano Indico (Adén) y el Mediterráneo (Gaza), Mahoma perdió a su padre, a su madre y a sus abuelos. Lo educó entonces, a partir de los ocho años, un tío pagano de nombre Abu Tâlib, que lo protegió hasta el día de su muerte. Cuando se hizo mayor, Mahoma se dedicó al comercio y al transporte de mercancías, como muchos de sus compatriotas. Trabajó al servicio de una rica viuda, Jadicha, con la que se casó más tarde. Por los años 609-610, tuvo una serie de «sueños verdaderos en estado de somnolencia», dicen las tradiciones más antiguas; se sintió entonces atraído por la soledad y buscó un retiro para sus oraciones en una cueva de las montañas que dominan La Meca, en medio de un paisaje absolutamente desértico. En uno de aquellos retiros se sintió interpelado por un ser misterioso. Luego él mismo refirió que aquella visión le intimó la orden de predicar un texto concreto y le designó como «enviado de Dios». Se preguntaba con inquietud quién sería aquel ser misterioso.

Pasados los primeros momentos de inquietud, tranquilizado por su mujer Jadicha y por un primo hermano de ésta, Waraqa ben Nawfal (de quien dicen los textos que era un notable cristiano, pero un cristiano que aguardaba la venida de un profeta), vivió durante tres años sin que le ocurriera nada especial. Finalmente, hacia el 612, volvieron a producirse aquellos fenómenos. El dogma musulmán señala que el ángel Gabriel vino a revelarle uno tras otro todos los oráculos que fue pronunciando durante veinte años en nombre de Dios, hasta el año 632, fecha de su muerte; estos oráculos, reunidos poco después de su fallecimiento, son los que constituyen el Corán. Desde el principio, algunos de sus parientes creyeron en él y lo reconocieron como profeta, empezando por su esposa Jadicha, su primo Alí y su amigo Abu Bakr, que sería el primer califa. Todos ellos formaron el primer grupo de musulmanes, es decir –según el sentido de la palabra árabe *muslim,* de donde se deriva nuestra palabra caste-

llana, los primeros «*sometidos* a Dios, de todo corazón, voluntaria y activamente».

Lentamente fue aumentado el número de fieles en medio de la hostilidad y de los malos tratos que no les ahorraron los paganos de su ambiente. No bastó con un primer éxodo parcial y temporal a Abisinia por los años 615-616 de unos 70 musulmanes para librarse de las persecuciones; Mahoma prefirió quedarse entonces en La Meca o en sus alrededores para enfrentarse con la prueba. El Corán alude a esta situación por aquella época con algunas exhortaciones a la paciencia; invita a la oración, a la limosna, pero sobre todo exige la fe en el Dios único, así como en el carácter revelado del Corán, en la resurrección de los muertos y en el juicio final, como preludio del cielo y del infierno. El calor vivido en aquella fraternidad religiosa, las persecuciones sufridas en común, el hechizo de la recitación del Corán, su belleza, el sentido de la presencia de Dios que evocaban aquellos textos, todo esto fue soldando cada vez más la unión de los primeros creyentes.

EXODO A MEDINA Y COMIENZOS DEL IMPERIO ARABE-MUSULMAN (622-632)

En el año 622, viendo que no cesaban las dificultades, la pequeña comunidad musulmana decidió partir hacia el oasis de Medina, situado a unos 400 km. al norte. Este «éxodo –en árabe *hijra,* de donde viene la palabra «hégira»– estuvo preparado por varios tratos y convenios con los representantes de las tribus árabes paganas del lugar. Estas tribus, que formaban la mitad de la población del oasis, aceptaron el islam y se convirtieron, reconociendo a Mahoma como jefe político del oasis. La otra mitad de la población, compuesta de tres tribus árabes vinculadas al judaísmo, aceptó sin entusiasmos un protectorado del que más adelante intentaron inútilmente liberarse. De ahí la expulsión de dos tribus judías en los años 624 y 625 (59, 1-17) y más tarde, en el año 627, en el caso de la tercera tribu, la matanza de los hombres y la venta como esclavos de las mujeres y los niños (33, 23-27).

Mahoma se impuso por sus cualidades de jefe de estado, que se añadían a su ascendiente personal. En Medina siguió proclamando sus oráculos, haciendo eco a los conflictos con los paganos de La Meca, sacando lecciones tanto de las victorias como de las derrotas, promulgando leyes para regular los puntos esenciales de la vida social (matrimonio, guerra, contratos, herencias, botín, etc...). Las hostilidades no comenzaron de verdad hasta el 624, con la batalla de Badr, en el curso de la cual los musulmanes derrotaron por primera vez a los mequíes. Más tarde, en el 625, tuvo lugar la batalla de Ohod. En el 627 fue sitiada Medina, que quedó pronto libre (campaña del Foso). En resumen, en menos de seis años los guerreros del islam dieron la vuelta a la situación.

El entusiasmo de una epopeya vivida en nombre de Dios, con los éxitos y el botín que de allí se obtuvieron, acabaron forjando la unidad de la comunidad. Los musulmanes conquistaron La Meca en el 630, produciéndose entonces adhesiones y conversiones en masa. En el 631, el islam dominaba Arabia central y se extendía hasta el Yemen en el sur y los límites con Palestina en el norte. Desde entonces se presentó como la eterna religión inmutable, la que habrían profesado indistintamente todos los profetas anteriores, incluyendo a Moisés y a Jesús, desfigurada posteriormente por sus discípulos. Mahoma habría venido a restaurar aquella religión inmutable y a anunciarla al mundo entero.

Los últimos meses de la vida del profeta vieron su peregrinación triunfal a los santos lugares de La Meca, al frente de su pueblo (año 632). Murió en Medina en junio del 632. Su sucesor tuvo que enfrentarse entonces con una inmensa revuelta en toda Arabia, dirigida por otros «profetas», cuyas intenciones y resultados ignoramos. Parece ser que se trataba de dirigentes monoteístas que se movían en un ambiente más o menos bautista. Se sublevaron en nombre de Dios, al que designaban con el calificativo de «Rahmán», el infinitamente bueno y misericordioso; este nombre de origen judío (véase el Talmud de Babilonia) figura en algunas inscripciones sudarábicas, judías, cristianas, o en todo caso monoteístas. Utilizó el Corán durante cierto período de su predicación, pero lo relegó luego a segundo plano ante la oposición que le manifestaban los paganos de La Meca. Apareció de nuevo más tarde y ahora ocupa en el islam un lugar de primer orden.

REDACCION ESCRITA DEL CORAN

Los oráculos se confiaron primeramente a la memoria de los fieles. Hubo además algunos que se conservaron fragmentariamente por escrito en materiales diversos: trozos de piel, de cerámica, homoplatos de camello, etc.; posteriormente aparecieron algunos secretarios al lado de Mahoma, tomando notas de sus oráculos. A pesar de todo ello, su conservación se encontraba todavía en una etapa muy rudimentaria.

La tradición musulmana habla de una primera colección privada de los textos del Corán hecha a instancias de Omar, el futuro segundo califa, y por órdenes de Abu Bakr, el primer califa. Después de las campañas sangrientas del año 633 contra los profetas rebeldes, y especialmente en el centro de Arabia contra Mosalima y la «profetisa cristiana» Sajâ, Abu Bakr sintió la necesidad de fijar el texto antes de que desapareciesen sus compañeros. Trabajó en ello una comisión presidida por Zayd ben Tabit, un antiguo secretario del profeta, que compuso la primera recensión oficiosa para uso privado de la familia de los califas

Algunos orientalistas consideran que se exageró la importancia de esta primera recensión con el deseo de disminuir el mérito de Osmán y el de otras recensiones privadas, y acentúan por el contrario la importancia de la redacción que mandó hacer doce o quince años más tarde el califa Osmán y que fue decisiva para la historia del texto. En efecto, unos años más tarde, temiendo que las diversas lecturas del Corán sirvieran de pretexto para escisiones dentro de la comunidad, el califa Osmán (644-656) mandó reanudar el trabajo, siempre bajo la dirección de Zayd. Se estableció un texto oficial que se copió varias veces para ser difundido; de esta recensión, llamada de Osmán, se envió un ejemplar a cada una de las ciudades militares fundadas por los musulmanes.

La grafía del árabe era todavía muy sumaria, ya que el mismo signo podía servir para expresar varias consonantes diferentes y no se indicaban las vocales breves. Poco a poco se fue mejorando su calidad mediante la puntuación de ciertas letras y la indicación de las vocales, siguiendo un método similar al de los masoretas en hebreo bíblico. Dos siglos más tarde, cuando se acabó por fin este trabajo, al haberse emprendido de forma paralela en diversos lugares, resultó que existían varias recensiones oficiales llamadas lecturas. Las principales son las siete lecturas oficiales reconocidas por todos; otros cuentan hasta diez e incluso hasta catorce. Régis Blachère, en la *Introduction* a su traducción del Corán en tres volúmenes, explica ampliamente los detalles de todo este asunto.

Al lado de las lecturas oficiales, algunos compañeros del profeta tenían su Corán personal. Prácticamente, las variantes que señalan los comentaristas o las obras especializadas carecen de importancia y no suelen afectar al sentido.

LAS EDICIONES MODERNAS Y LA NUMERACION DE LOS VERSICULOS

Actualmente, la edición más extendida en países árabes es la que se imprimió por primera vez en el Cairo (Egipto) en 1929. El texto reproducía una de las siete lecturas, la de Hafsa, que desde entonces tiende a suplantar a las otras y a convertirse en la vulgata. El lector occidental observará que la numeración de los versículos no es exactamente la misma en todas las traducciones del Corán que están a su disposición. Entre las unas y las otras se observan a veces diferencias que pueden llegar a ser hasta de cinco o seis unidades, excepcionalmente siete. Este fenómeno se debe al hecho de que no todas las lecturas oficiales han adoptado la misma división en versículos. Los antiguos orientalistas siguieron la numeración de la edición hecha por uno de ellos, Flügel; los modernos utilizan cada vez más la edición del Cairo. Sería de desear que todos los editores de traducciones del Corán la adoptasen, como ya han hecho Blachère, Denise Masson, Hamidullah, etc...

En fin, para los musulmanes el Corán goza de un privilegio único entre los demás libros. Mientras que según ellos la biblia y los evangelios fueron manipulados hasta el punto de dejar asomar dudas sobre el valor de sus versículos, el Corán tiene en su opinión un texto protegido

y garantizado por Dios. Sólo el Corán goza de plena autoridad: *«Hacemos descender (del cielo) la amonestación (del Libro) y somos sus custodios»* (15, 9). Según los comentaristas, Dios asegura por estas palabras que velará por la conservación del Corán.

ALGUNAS CUESTIONES

• ¿Se puede estudiar el Corán sin saber árabe?

Es posible hacerlo, ya que existen traducciones del Corán en las principales lenguas del mundo. Sin embargo, para los musulmanes el Corán es únicamente el Corán árabe y sólo él está marcado por un carácter sagrado. El problema de la legitimidad de las traducciones ha sido objeto de largas discusiones entre los doctores de la ley. Finalmente, se ha admitido que era posible la traducción de las «ideas», pero que el libro que resultase de ello no era verdaderamente el Corán y no podía servir para el uso litúrgico. Cualquier estudio que se haga sobre las traducciones tendrá que recordar esta afirmación y referirse al original árabe siempre que pueda y especialmente en los momentos delicados. La necesidad de saber árabe para leer el Corán explica por qué la misión musulmana empieza siempre por la apertura de escuelas de árabe.

• ¿Qué significa la palabra Corán?

Derivada de una raíz semítica bien conocida –QR'–, ya presente en la biblia hebrea, la palabra Corán quiere decir «recitación» y por extensión «texto sagrado que se recita». Este nombre puede aplicarse a los trozos breves así como al libro entero. Aisa, la esposa más joven de Mahoma, califica de «Corán» el pasaje concreto que la afecta y la justifica contra la acusación de adulterio que lanzó contra ella uno de sus detractores. Por extensión, se designó como Corán el libro entero; en este caso, la mejor traducción sería la de «Leccionario». Todavía hoy, entre los cristianos maronitas del Líbano, se llama *queryôno* uno de los leccionarios litúrgicos; se trata de una palabra siria con la misma estructura que el árabe *qor'an*, Corán.

• La división del Corán y la fecha de sus elementos

El Corán se compone de 114 capítulos llamados en castellano *azoras* (palabra calcada del árabe *sûra*); son muy desiguales en su longitud. La primera azora es una oración breve, la oración fundamental del islam llamada la *fatiha*, es decir la apertura (citada en la página 5). A continuación se clasifican las azoras siguiendo más o menos su longitud en orden decreciente. El conjunto del Corán corresponde aproximadamente a dos terceras partes del Nuevo Testamento.

Al frente de cada azora árabe se encuentran indicaciones que reproducen parcialmente las traducciones. En primer lugar, el título de la azora; los musulmanes no lo consideran revelado y puede variar, por lo que algunas azoras llevan dos o tres títulos tradicionales y a veces más. Ese título alude al contenido de ciertas partes del texto. Por ejemplo, la azora 8 se llama del «botín», ya que algunos de sus versículos tratan de esta cuestión; la azora 19 se titula «María», ya que tiene más de veinte versículos dedicados a Jesús y a su madre, etc.

Viene luego el número de los versículos y la indicación de la época en la que fue predicada por primera vez: se llama *mequí* si es anterior a la hégira (610-622), *medinense* si es posterior (622-632).

Esta cuestión de la antigüedad de las azoras tiene su importancia en materias jurídicas. En efecto, los musulmanes admiten una evolución en algunos puntos de la legislación coránica durante la vida del profeta. Cuando dos textos contienen mandamientos divergentes, el más tardío abroga al anterior y es el que ha de imponerse. Así, por ejemplo, las bebidas fermentadas (alcohólicas) se mencionan primero entre los dones de Dios (16, 67), luego se miran con cierta desconfianza (2, 219; 4, 43) y finalmente se prohiben (5, 90). Por consiguiente, es indispensable poder datar los diversos pasajes.

En derecho musulmán hay toda una teoría sobre los versículos abrogantes y abrogados. El orden cronológico de las azoras no es oficial, pero se apoya en tradiciones convergentes. Los orientalistas han seguido el orden que propuso uno de ellos, Nöldeke, que subdivide el período mequí en tres subperíodos. La *Introduction* de Blachère recoge esta clasificación con ligeras modificaciones. A

veces una azora de un período contiene versículos que se consideran como pertenecientes a otro período y que fueron insertos en ella en la redacción final.

Esta cuestión de las fechas tiene que incitar al lector a ser prudente. Antes de levantar grandes consideraciones sobre la base de un versículo determinado, será conveniente informarse sobre la posible abrogación del mismo por un versículo ulterior. Los comentadores afirman, por ejemplo, que muchas medidas de paciencia y de benevolencia para con los enemigos han quedado abrogadas por el famoso versículo del alfanje (9, 5), que prescribe una lucha sin piedad.

LA NOCION DE PROFETA

Todo el Corán está dominado por la noción de profeta. Nos presenta sobre todo a Mahoma como el profeta enviado al mundo entero (34, 28), como «el sello de los profetas», cuya venida habían ido preparando todos los demás y cuyo mensaje quedará preservado milagrosamente contra toda alteración; pero es toda la historia religiosa del mundo la que está marcada por el envío de una serie de profetas de parte de Dios. La autoridad de estos hombres es tan grande que obedecerles equivale a obedecer a Dios, y oponerse a ellos es oponerse a Dios.

El Corán utiliza principalmente dos palabras árabes para designar al profeta. Está el inspirado o *nabí* (de una antigua raíz semítica muy conocida) y el profeta encargado de una misión o *rasûl* (que suele traducirse por profeta, enviado o apóstol). Más tarde, la tradición elaboró una doctrina más concreta: todo encargado de una misión es *nabí*, pero no todo *nabí* tiene una misión especial que cumplir; algunos hablan de más de cien mil nabíes que existieron antes de Mahoma, pero de los que tan sólo algunos centenares tuvieron una misión concreta. Moisés, Jesús, Mahoma son para los musulmanes profetas encargados de una misión.

Esta noción de misión o de envío es muy conocida en el Antiguo Testamento: «¿A quién enviaré?», dice Dios en el relato de la vocación de Isaías (Is 6, 8). En el Corán, los profetas encargados de una misión fueron todos enviados a unos pueblos particulares; el mismo Jesús, según los musulmanes, no fue enviado más que a los hijos de Israel. Solamente la misión de Mahoma se presenta como universal; es la primera y la única misión universal en la historia de la humanidad.

La figura del profeta-enviado (o encargado de una misión) no coincide en la biblia con la del profeta sin más; es curioso comprobar cómo el Corán silencia a todos aquellos que la biblia considera como los grandes profetas-tipo. No dice nada de Isaías, Jeremías, Ezequiel o Daniel, ni tampoco de ninguno de los profetas menores. Si dedica algunos versículos a Elías, apenas si menciona a Eliseo.

El profeta más mencionado en el Corán es Moisés, guía y jefe político del pueblo israelita, al que Dios entregó también un libro: la Torá. El faraón, que se resistió a dejar partir a Moisés y a los suyos, fue castigado y quedó finalmente ahogado en el mar Rojo. Lo mismo perecerán todos los que se opongan a los profetas enviados por Dios. Este esquema es evidentemente muy rápido y habrá que volver más tarde sobre esta cuestión. Bastará por ahora señalar el relieve excepcional que concede el Corán a la persona y a la misión de Moisés. El lector se siente impresionado por las analogías entre la carrera de Moisés y la de Mahoma cuando, ya desde el comienzo, la misión de Mahoma se define en relación con la de Moisés en una de las primeras azoras:

> *«Hemos mandado* –dice Dios a los habitantes de La Meca– *un enviado como testigo contra vosotros, al igual como mandamos al faraón un enviado»* (73, 15).

El mensaje de los profetas es más variado en la biblia que en el Corán. En primer lugar, porque las situaciones con que tuvo que enfrentarse el pueblo hebreo a lo largo de la historia fueron mucho más variadas que las que tuvo que arrostrar Mahoma durante los veinte años de su ministerio. El siervo doliente de Isaías y el hijo del hombre de Daniel no tienen un equivalente en el Corán. Mientras que en la biblia un profeta como Jeremías conmina a sus oyentes a creer en el cariño de Dios y les suplica que se vuelvan a él para evitar el severo castigo que les amenaza, en el Corán la predicación se centra en algunos puntos sobre los que insisten continuamente los profetas: adorar

a Dios, temerle, obedecer a sus enviados. En el Corán la exposición ofrece una relectura de algunos acontecimientos del pasado con el propósito de encontrar en ellos una lección concreta, mientras que en la biblia se nos presenta más bien una historia densa. Se trata siempre, tanto en un caso como en el otro, de volver a Dios, pero las expresiones son diferentes y están marcadas en el fondo por el tipo mismo de las relaciones entre Dios y el hombre que nos ofrecen las respectivas Escrituras. Cuando se estudia el Corán, conviene centrar de vez en cuando la atención en este punto.

Algunos trabajos han intentado establecer una vinculación entre la concepción musulmana de la profecía y la idea que se tenía del jefe carismático en Arabia del sur en este momento de la historia. Los resultados de la investigación no son todavía concluyentes. Es cierto, por el contrario, que el mismo Corán protesta cuando los mequíes contemporáneos querían ver en la manera de obrar de Mahoma una conducta análoga a la de los adivinos, los magos o los poetas de la época. El texto rechaza entonces vigorosamente semejantes sugerencias (cf. 26, 224; 69, 41-42; 10, 2; 21, 2-3; etc...).

LA ESTRUCTURA LITERARIA DEL CORAN

La estructura del Corán difiere profundamente de la bíblica o de la evangélica. El Corán está marcado primeramente por su carácter fragmentario y luego por su simplicidad. Los elementos que lo componen van desde unas breves sentencias (introducidas frecuentemente por el imperativo: di) hasta las listas de preceptos jurídicos, los relatos de hechos de los antiguos profetas, las descripciones del juicio final, las exhortaciones ante las dificultades o los acontecimientos presentes, etc... Todo ello se ha reunido como «pensamientos» en algunas colecciones; pero los musulmanes enseñan que el orden actual del texto ha sido querido por Dios y ha sido revelado, por lo que es intangible. El lector corre el riesgo de perderse al principio. Los subtítulos que añaden algunas traducciones del Corán, así como los índices que contienen muchas de ellas, pueden servir de guía y vale la pena utilizarlos.

El aspecto más característico del estilo coránico es la mezcla constante de exposiciones, de reflexiones apologéticas, de exhortaciones, cortado todo ello por fórmulas de alabanza y de adoración. En los relatos, las escenas sucesivas no están colocadas ordenadamente en el espacio ni en el tiempo, sino que hay a veces retrocesos y alteraciones. Según un procedimiento pedagógico conocido, la luz de los proyectores se centra en un aspecto esencial que intenta destacar el texto; todo lo demás permanece en la sombra. Así, para el nacimiento de Jesús, todo ocurre en un lugar desierto de oriente, en la familia de María; hay una palmera y un arroyo. Como en la escena de un teatro, lejos de toda coordenada histórica o geográfica. Se trata ante todo de poner de relieve el milagro del nacimiento virginal, es decir la omnipotencia de Dios.

La historia sólo comienza con la comunidad musulmana. Los hechos anteriores sólo se aducen como ejemplos, bien sea de las grandes leyes de la historia, bien de las actitudes musulmanas, bien de las conductas que es preciso condenar. Sirven como prueba de la solicitud divina para con los profetas y con los hombres. Los relatos se componen de escenas sucesivas, ligadas entre sí por una lógica afectiva, como si fueran secuencias de una película. De ahí la fuerza de las imágenes que se graban en la memoria de los oyentes. A veces se ponen en boca de los personajes cortos sermones musulmanes: en la prisión, José predica el islam a los dos funcionarios del faraón encarcelados con él.

El texto interpela al lector, le interroga, le exhorta, le pide que reflexione, que observe; pero simultáneamente le indica muy bien lo que tiene que mirar. Lo conduce adonde quiere conducirlo. A menudo menciona un hecho particular, para elevarse luego al aspecto de los nombres divinos en relación con lo que acaba de decirse; finalmente se detiene en uno o dos nombres divinos propuestos a la meditación.

La concisión del estilo, la calidad de las fórmulas han

hecho que muchos pasajes se hayan aprendido de memoria y se hayan convertido en oraciones jaculatorias, repetidas por todos los musulmanes en ciertas circunstancias de la vida. Por ejemplo, la exclamación «¡Oh, bella paciencia!», pronunciada por Jacob al verse amenazado de quedarse sin su hijo Benjamín después de haber perdido a José (12, 83): se trata de la fórmula misma de exhortación a soportar todo cuanto ocurra. Lo mismo pasa con la evocación tan sencilla de los principales aspectos de la naturaleza y de la vida en el Corán, que permite aplicar determinados versículos a las realidades vividas. Podemos muy bien imaginarnos una pantalla en un cine de ciudad del desierto musulmán en la que se proyectase la maravillosa amplitud del océano como trasfondo de un versículo coránico para ensalzar la sabiduría y el poder del creador.

Las descripciones del final de los tiempos contienen imágenes apocalípticas, pero sin los grandes combates entre las fuerzas del mal y las del bien. El día del juicio será aquél en el que los hombres «sabrán» lo que han hecho y serán castigados los que hayan cometido los pecados condenados por el Corán.

En fin, nos encontramos en el Corán con toda una serie de respuestas de actualidad para iluminar lo que ha de hacer la comunidad en medio de sus vacilaciones. De ahí la imposibilidad de leer el Corán sin tener algunas nociones de lo que fue y lo que vivió la primera comunidad musulmana.

LA FASCINACION QUE EJERCE EL ESTILO DEL CORAN

El estilo del Corán fascina a millones y millones de recitadores y de oyentes, versados en el conocimiento del árabe. Conmueve y hace saltar resortes poderosos en la inteligencia, pero sobre todo en la sensibilidad de los fieles. El manejo frecuente del Corán, su recitación litúrgica en los grandes momentos de la existencia, el impulso que da a la vida pública, su apologética, los valores religiosos que evoca, la calidad musical de su salmodia ritual, todo esto se traduce en la mayor parte de los musulmanes en un conjunto de reflejos que es preciso conocer con la misma intensidad que las propias ideas del texto.

La inmensa mayoría de nuestros lectores no podrán saborear realmente, en su estudio de las traducciones del Corán, el estilo auténtico del mismo. Incluso los que conocen el árabe, pero sin haber adquirido aquella sensibilidad que tan sólo puede dar la práctica de una lengua casi maternal, tendrán dificultades en llegar hasta el fondo de esta empresa. Porque una vez despojado de su prestigio lingüístico, el estilo pierde ese carácter mágico que impide discutirlo con frialdad.

También aquí, acostumbrado a leer los evangelios en traducciones que conservan el sabor de los relatos y de las parábolas, el lector cristiano tendrá que esforzarse en no olvidar esta fuerza de evocación verbal que tanto aprecian los musulmanes versados en lengua árabe. Si observa el texto con atención, debería descubrir que el arte, la elección de las imágenes, su fuerza de sugestión se manifiestan incluso a través de las traducciones. El estilo del Corán está marcado por una experiencia religiosa, por un *sentido de la presencia de Dios, el creador y el señor* misericordioso que es el único en existir por sí mismo; todo viene de él, todo camina hacia él.

2

EL ENTORNO RELIGIOSO DE ARABIA

La historia religiosa de los desiertos de Arabia por la época en que nació el islam está aún por escribir. La mayor parte de los datos que la conciernen proceden de fuentes árabes y están marcadas por tendencias hagiográficas. Está claro que el paganismo árabe no era la única religión que existía entonces por aquellas regiones. Vivían allí minorías, ante todo judías, pero también cristianas y zoroastrianas. Incluso se habla de algunos maniqueos. El mismo Corán menciona el nombre de algunos grupos concretos, los hanifs, los sabeos..., aunque sin proporcionarnos más datos sobre ellos.

Los estudios occidentales sobre el cristianismo entre los árabes tampoco nos ofrecen muchas luces, ya que se refieren generalmente a la Transjordania o al Yemen, es decir a regiones situadas a más de mil kilómetros de La Meca. Es esta última ciudad y el Hedjaz circundante lo que tendríamos que conocer.

En cuanto a la naturaleza precisa del cristianismo que se nos señala en La Meca, tampoco podemos decir mucho. No olvidemos que, como en los tiempos de Arrio, los desiertos fueron con frecuencia el refugio de los inconformistas, más o menos forzados al exilio, y sería una equivocación pensar únicamente en los ortodoxos-melkitas, en los jacobitas y en los nestorianos, que mencionan ante todo las historias de los concilios de los siglos IV y V. Había además otras sectas o tendencias más marginales.

EL ORIGEN DEL CORAN Y EL ENTORNO RELIGIOSO DE ARABIA

Resulta interesante conocer este entorno religioso. La verdad es que, dentro de las perspectivas de la teología musulmana actual, como el Corán viene directamente de Dios y ha sido dictado por medio del ángel Gabriel, no es posible pensar en influencias locales.

Al contrario, los no-musulmanes no se detienen ante semejantes consideraciones. Intentan subrayar las analogías entre el Corán y los libros religiosos anteriores y señalar posibles influencias de los mismos en el libro sagrado del islam. En la edad media, la tendencia era aún más dura; la mayor parte de los cristianos de entonces veían en el Corán la obra de un monje o de un cristiano apóstata, dictada posteriormente a Mahoma y recogida por él como si viniera directamente de Dios. Esta posición fue perdiendo cada vez más consistencia por ser incompatible con dos realidades evidentes: en primer lugar, la fuerte personalidad de Mahoma, al que no podemos ni mucho menos imaginarnos dejándose dictar su línea de conducta por ningún mortal; y en segundo lugar, la sinceridad que parece emanar de su conducta. Incluso los que tienen reparos en creerlo absolutamente sincero al final de su vida, admiten que lo fue durante el primer decenio de su

ministerio e incluso posteriormente Por otra parte, el contenido propiamente cristiano del Coran es muy escaso y han desaparecido de el todos los rasgos caracteristicos del cristianismo, lo cual facilito su transmision

Por eso muchos aceptan en la actualidad la idea de una sinceridad subjetiva ante la intensidad de una emocion, de un sentimiento, es frecuente creer (y lo era mas aun en otros tiempos) que una inspiracion o una palabra interior proceden de Dios o de un ser superior, mientras que de hecho las fuerzas del subconsciente bastan para explicarlo todo

En ese caso, es preciso dejar en claro dos puntos Por una parte, se comprueban ciertas relaciones, cierto dialogo entre Dios y los musulmanes sinceros ¿Cuales son entonces los caminos que toma la gracia de Dios para iluminarlos? En segundo lugar, quien dice subconsciente dice reminiscencia, por tanto, es indispensable buscar las posibles influencias Como el propio Coran se situa en la linea del judaismo y del cristianismo al afirmar que intenta su pureza primitiva, la atencion de los criticos se ha dirigido a estas influencias Los nombres que se han dado a las corrientes que pudieron influir en el islam no son tan importantes, lo que cuenta es el contenido de la doctrina y los grandes temas religiosos Se trataba quizas de una corriente marginal vinculada a posiciones muy antiguas, se ha intentado ver en ellas a ciertos adeptos de un sincretismo judeo-cristiano No es una casualidad que los musulmanes acusen a san Pablo de haber corrompido el cristianismo La corriente judaizante que se vislumbra en tiempos de la primitiva iglesia y que es posible seguir hasta el siglo IV, ¿no habrá resurgido con el islam? Semejante hipotesis explicaria muchas cosas Es inutil anadir que los musulmanes rechazan categoricamente esta posicion de la sinceridad subjetiva y de las influencias exteriores, lo mismo que rechazan la de la composicion del Coran por alguien que no sea el mismo Dios Para ellos el Coran procede directamente de Dios

Por su parte, los cristianos mantienen en la actualidad diversas posiciones Para muchos, el Coran es obra de Mahoma, que recogia con toda sinceridad lo que le dictaban sus dones, su experiencia humana y religiosa, asi como su genio (religioso y politico) Muchos admiten ademas que se vio iluminado por una luz especial de Dios en algunos puntos como el monoteísmo, mientras que en otros se vio perturbado por influencias que le condujeron a posiciones inadmisibles para los cristianos

EL PAGANISMO ARABE

La religion tradicional constituia en Arabia una forma de paganismo profesado por la mayoria de sus habitantes Se manifestaba a traves de su panteon, que variaba segun las tribus, del culto a ciertas piedras sagradas, de las peregrinaciones, de los sacrificios en diversos lugares y en diversos tiempos y de sus animales sagrados como la camella del profeta Sale (cf 26, 155-158) Es este el paganismo que condenan ciertas paginas del Coran, aun cuando muchas de sus practicas fueron conservadas por los musulmanes despues de eliminar todo cuanto pudiera tener cierto aire de politeismo El Coran combate el paganismo arabe en dos puntos principales

1 Ataca la forma de politeismo llamada asociacion Los arabes paganos admitian efectivamente la

«ASOCIAR»

Para el Coran, el crimen peor de este mundo es el de no reconocer la unidad absoluta de Dios, es la «asociacion»

Los politeistas son llamados «asociadores», ya que «asocian» falsos dioses al Dios unico Su crimen consiste en poner al lado de Dios a otros seres injustamente divinizados *Dios perdona todos los pecados a quien quiere, excepto el de «asociar»* (4, 48 116) Solo este pecado es irremisible

Estas perspectivas revelan la alergia total de los musulmanes ante todo cuanto les parece que puede atentar contra la pureza del monoteismo Para nosotros cristianos es importante hacer comprender que Jesus no es otro Dios, asociado a Dios, no es un segundo Dios al lado de Dios Creemos en un misterio interior del unico Dios

existencia de un dios superior Alá, creador de todas las cosas; pero colocaban a su lado toda una serie de divinidades «asociadas» a él:

> *«En verdad, si les preguntas quién creó los cielos y la tierra, dirán: Dios (Alá)»* (39, 38).

Según todas las apariencias, estos ataques valen igualmente contra cierta concepción del cristianismo. A veces no se designa a los adversarios más que por medio de ciertos rasgos generales; se caracterizan por una actitud y esto no siempre permite identificarlos. Por ejemplo, ¿quiénes son las personas que se excusan de adorar a las divinidades asociadas y afirman que esperan solamente que éstas las acerquen a Dios?:

> *«Tomaron otros señores fuera de Dios; les adoramos, dicen, tan sólo porque nos acercan más seguramente a Dios»* (39, 3).

A veces el reproche es más concreto. Hay momentos en que se trata claramente de los cristianos a quienes Jesús no dijo nunca que lo adoraran, ni a él, ni a su madre, sino sólo a Dios (5, 116). La lucha del islam por el monoteísmo debe verse ante todo como una reacción frente al politeísmo árabe y luego como la oposición contra cierta interpretación del dogma cristiano en la que los musulmanes ven la aceptación de otro dios, de un segundo dios, asociado al Dios único.

2. El politeísmo árabe no admitía ni la resurrección de los cuerpos, ni otra vida después de ésta. En este punto concreto, el Corán se muestra muy firme: desde el comienzo, la resurrección fue uno de los temas principales, si no el principal, de su predicación. Por eso tuvo que enfrentarse Mahoma con las burlas de sus conciudadanos y la apologética coránica tuvo que atender frecuentemente a esta cuestión.

El Corán contiene además algunas alusiones a las prácticas del paganismo árabe, a los animales puros e impuros y a las costumbres sacrificiales (5, 97-105; 6, 136-140), a las piedras levantadas hacia las que todos corrían (70, 43) o a las divinidades adoradas por aquella época (71, 23-24; 53, 19-20).

El carácter sagrado de La Meca se conservó después de haberlo purificado de todo politeísmo: sigue existiendo el territorio sagrado de La Meca, que está además prohibido a los no musulmanes.

Del mismo modo, la Ka'ba, ese pequeño templo de forma más o menos cúbica que ocupa el centro del gran patio de la mezquita de La Meca, lejos de perder la importancia que tenía en el paganismo, se ha convertido en la casa de Dios, símbolo de la unidad musulmana (3, 96-97; 5, 95-97). Hacia ella, desde todos los rincones del mundo, se dirigen los musulmanes al hacer su oración ritual. La piedra negra que está incrustada a la altura del pecho de un hombre en el ángulo exterior este de la Ka'ba es igualmente una herencia del paganismo.

LAS PROMESAS DEL CORAN

Se trata de una doble promesa:

– por un lado, al final de los tiempos los hombres resucitarán para el juicio, es decir para la recompensa o el castigo:

> *«¡Señor! Tráenos lo que prometiste por tus profetas-enviados. No nos entristezcas el día de la resurrección. Porque no dejas sin cumplir tus promesas»* (3, 194);

– por otro lado, en este mundo los profetas y los creyentes (es decir los musulmanes) pueden estar seguros de la ayuda victoriosa de Dios:

> *«Es para Nos una obligación conceder la victoria a los creyentes»* (30, 47).

Este último texto, muy fuerte, explica la inquietud que se apoderó de muchos musulmanes en las horas de la ocupación colonial: «Dios nos ha prometido la victoria, pensaban; ¿por qué no la tenemos?». «Es que no hemos seguido el Corán», respondieron los reformadores. Todavía hoy la insistencia de los movimientos islámicos en la vuelta al Corán y a la ley musulmana se sitúa en la misma línea. Sólo esa vuelta permitirá que la comunidad musulmana recobre su gloria pasada, en conformidad con las promesas de Dios. Esta afirmación ejerce un efecto vigorizador en muchos espíritus.

Sin embargo, Dios puede siempre poner a prueba individualmente a sus servidores en este mundo y la promesa de aquí abajo sólo concierne al profeta y a la colectividad.

El Corán relaciona la Ka'ba con la tradición abrahámica, al enseñar que fue Abrahán y su hijo Ismael quienes la levantaron o restauraron. Luego Abrahán invitó por orden de Dios a peregrinar a la misma (2, 125-128). Tan sólo las fuentes musulmanas han fijado el recuerdo de estas tradiciones. ¿Se tratará de una creencia corriente entre los judíos de Arabia, que señalaban esta quinta fundación de un lugar de culto por Abrahán tras las otras cuatro que se mencionan en el Génesis, una creencia análoga a la que se transmiten los coptos de Egipto sobre un itinerario sumamente detallado seguido por la sagrada familia en su país? El Corán nada nos dice de las demás tradiciones que se transmiten en ambientes musulmanes sobre la residencia de Agar y de su hijo Ismael en La Meca, ni de las que relacionan varios lugares de culto y de peregrinación con ciertos gestos de Abrahán.

LOS POSIBLES CONTACTOS CON JUDIOS Y CON CRISTIANOS

La vida de las colonias judías y la de los grupos cristianos relativamente mucho menos numerosos por este tiempo en esta zona de Arabia no está aún muy definida, a pesar de los trabajos realizados sobre este tema por varios orientalistas. Y las fuentes musulmanas son de una discreción palpable cuando se trata de los contactos que el profeta hubiera podido tener con estos ambientes.

El Corán toca este tema desde dos ángulos muy distintos. Por una parte, en el plano doctrinal, dice que se encuentra enteramente de acuerdo con las revelaciones anteriores: proclama la verdad de las Escrituras que las contienen y simultáneamente sitúa a Mahoma en su misma línea. Esta posición se advierte sobre todo en los textos más antiguos, que datan del período mequí y de los comienzos del islam (612-622).

Por ejemplo, la frase que se le dirige a Mahoma: *«Lo que te hemos revelado de la Escritura es la verdad que confirma lo que tienes ante ti»* (35, 31).

Y este acuerdo llega hasta el punto de que en una ocasión el Corán aconseja al profeta, cuando experimenta alguna duda, que vaya a consultar a los que leen los libros revelados anteriormente: *«Si tienes alguna duda de lo que te hemos comunicado de lo alto, pregunta a los que leen la Escritura antes de ti»* (10, 94).

Este versículo que los cristianos de oriente destacan en sus discusiones con los musulmanes ha sido prácticamente rechazado desde hace mucho tiempo. «Si tienes duda...», se dice. Pues bien, afirman los comentadores musulmanes, Mahoma no podía dudar. Por tanto, se trata de un versículo puramente platónico. En realidad, debía tratarse de que fuera a consultar, si no a Waraqa ben Nafwal, que habría ya muerto por entonces, al menos a otros personajes análogos cuyas posiciones estaban en armonía con la del islam.

Por otra parte, todavía en el período mequí, tras recordar los grandes nombres del Antiguo y del Nuevo Testamento, el Corán concluye con una orden dirigida a Mahoma: *«Estos son los que Dios ha dirigido; sigue tú su dirección»* (6, 90).

Pero, por otra parte, el Corán se preocupa de afirmar que Mahoma no le debe nada a ningún mortal y que todo se le ha enseñado milagrosamente. Esta posición, muy clara desde el principio, se fue reforzando más aún con el correr de los años. Sin dejar nunca de apelar a un judaísmo o a un cristianismo ideal que el islamismo vendría a reproducir en toda su pureza, fue preciso admitir que el judaísmo y el cristianismo reales eran muy diferentes de como los presentaba el Corán. De ahí a afirmar que sólo el Corán era el criterio de toda verdad, que contenía toda la doctrina de las religiones anteriores que habían sido desfiguradas, no había más que un paso; y ese paso no se tardó en dar.

A continuación no se habla ya de ir a consultar a los que leen los libros anteriores. Además, el texto recuerda que Mahoma no había hecho ningún estudio especial:

> *«No conocías ni la Escritura, ni la fe»* (42, 52).
> *«Antes no recitabas la Escritura ni escribía de ella tu mano derecha. ¡Que los que tienen que destruir (tu misión) sigan en la duda!»* (29, 48).

Así, pues, el Corán afirma que Mahoma creció sin conocer los textos sagrados anteriores y sin escribir nada por su mano. No recibió ninguna educación particular en el terreno escriturístico. Los dos textos precedentes datan del período mequí (antes del 622) y las indicaciones

sobre las religiones anteriores que contiene el Corán son aún muy sumarias por esta época. No aparecen aún ni la palabra evangelio (*Injil* en singular) ni la palabra Torá; se trata siempre de la Escritura (literalmente el Libro) que ha bajado sobre Moisés, sobre Jesús. Hay que esperar a las azoras medinenses para tener un vocabulario más concreto.

Toda la tradición musulmana ha afirmado con insistencia que Mahoma no tuvo ningún conocimiento directo de las Escrituras anteriores y que por tanto todo le vino por revelación.

La cuestión consiste finalmente en saber qué contactos pudieron tener los primeros musulmanes con los judíos y los cristianos en el curso de su vida cotidiana. Dejemos aparte el caso de los judíos después del 622 y el éxodo hacia Medina. Está claro que durante varios años, en este oasis, los musulmanes vivieron en relaciones de vecindad con algunas tribus judaizadas, y las tradiciones hablan de varias decenas de judíos que se convirtieron al islam, llevando consigo su bagaje de conocimientos religiosos.

Con los cristianos las relaciones no fueron tan estrechas; sin embargo sabemos muy poco sobre este punto. La tradición recoge los nombres de un monje y de un predicador itinerante a quienes escuchó Mahoma. Pero esos contactos pasajeros no debieron ir muy lejos. El predicador iba de feria en feria y era famoso por su elocuencia. El monje que ha alcanzado la celebridad por las tradiciones musulmanas se llamaba Bahîra; las fuentes dicen que predijo la carrera profética de Mahoma. Por su parte, los cristianos han conservado hasta hoy el recuerdo de Bahîra de Bosra, en el Haurán (Siria), pero han dado a la leyenda un sentido opuesto. Algunos de ellos han forjado un falso apocalipsis, llamado de Bahîra, intentando refutar este carácter profético. La verdad es que por esta época los monjes cristianos formaban parte del paisaje en ciertas zonas de Arabia y que las caravanas acampaban a veces a la sombra de sus ermitas, como sugiere el relato de Bahîra. Resulta difícil decir mucho más.

También se habla de algunos cristianos de paso por La Meca, en donde vivían además algunos esclavos de origen cristiano, como veremos dentro de poco.

HABIA CRISTIANOS EN LA FAMILIA DE JADICHA

Según los libros musulmanes más antiguos que describen los comienzos del islam, algunos mequíes, cuyos nombres se citan, se planteaban la cuestión religiosa durante el período inmediatamente anterior a la predicación del islam. No les satisfacía el paganismo tradicional. Pues bien, algunos de ellos se hicieron cristianos. Puede tratarse de árabes que habían visitado los territorios bizantinos y se dirigieron allá a terminar su existencia, o bien de un primo hermano de Mahoma en Abisinia, durante la emigración de los años 615-616.

Este último, hijo de una tía materna del profeta, se había hecho musulmán. Se hizo luego cristiano en Abisinia y murió allí. Solía decirles a sus compañeros que seguían siendo musulmanes: «Vosotros entreabrís los ojos como el recién nacido que no distingue los objetos; nosotros vemos».

Esta anécdota se recoge en la *Vida de Mahoma* de Ibn Hishâm, el documento musulmán más antiguo y el más clásico sobre el tema.

Tres primos hermanos de Jadicha, la primera esposa del profeta, murieron cristianos. El más importante de los tres era Waraqa ben Nawfal, a quien se dirigió Jadicha cuando su marido regresó desconcertado de la cueva donde había estado meditando; fue Waraqa el que animó a Mahoma y afirmó que el ser misterioso que había visto en la cueva era el ángel de la revelación, con lo que dio luz verde al islam. Según los textos tradicionales, Waraqa era cristiano, sabía hebreo y estaba versado en el conocimiento de las Escrituras. Cabe ver en él al consultor de la primera comunidad.

Nos hubiera gustado conocer las relaciones que tuvo Mahoma con esos cristianos y especialmente con Waraqa ben Nawfal. Los textos no dicen nada sobre este punto, lo mismo que casi no hablan casi nunca de la actitud de Mahoma frente al paganismo ambiental. Dos de las azoras cortas de las más antiguas del Corán evocan la infancia de Mahoma y la protección que Dios le otorgó (azoras 93 y 94). Refiriéndose a Dios, el texto recuerda:

«¿No te encontró huérfano y te ofreció su amparo, te encontró perdido y te guió,
te encontró pobre y te enriqueció?» (93, 5-7).

La palabra «perdido» se ha explicado de varias formas por los comentadores que evitaban ver en ella alguna alusión al paganismo de la juventud del profeta. A propósito de las relaciones entre Waraqa ben Nawfal y Mahoma, los comentaristas refieren una anécdota precisamente para darle sentido a esta palabra «perdido». Como cualquier niño, Mahoma se habría perdido entre las callejuelas de La Meca; se lo encontró Waraqa, evidentemente mayor que él, y lo condujo de nuevo a su familia. De todos estos datos no es mucho lo que podemos sacar. Porque es poco probable que durante los quince primeros años de matrimonio, antes de su misión, Mahoma se encontrase alguna vez con el primo hermano de su mujer. ¿Y cuáles fueron sus relaciones desde el momento en que Waraqa dio luz verde al islam con sus exhortaciones? Se trata de cuestiones a las que es imposible responder.

La luz de la historia ilumina de pronto a Mahoma mientras se dedica a la oración en la cueva de una montaña que domina La Meca. Pero las razones que lo habían movido a hacer este retiro apenas se mencionan en los textos tradicionales. ¿Era un simple deseo personal de soledad? ¿Pertenecía quizás a un grupo religioso que acostumbraba practicar este tipo de retiro? ¿Y cuál era este grupo? Nos encontramos con preguntas sin respuesta.

RELATOS DE LOS «ANTIGUOS»

En cuanto a los relatos bíblicos, rabínicos o que formaban parte de la literatura de los evangelios apócrifos, ¿en qué medida era posible conocerlos en La Meca por alguien que no hubiera hecho estudios religiosos especiales? La civilización árabe de aquella época era ante todo oral; los árabes estaban especialmente dotados para la elocuencia y su vida encerraba largos momentos de conversación, de palabrería. De esta forma se transmitían oralmente muchos conocimientos y era posible adquirir toda una cultura humana sin haber pasado por la escuela. Las veladas nocturnas, los torneos literarios durante las ferias, las largas reuniones formaban un tipo de hombre que tenía su propio valor.

El Corán mismo refiere, para refutarlas, ciertas acusaciones que los paganos mequíes lanzaban contra su paisano. La voz pública lo acusaba de hacerse dictar sus relatos, de recibir ayuda de otros. Los adversarios declaraban a este propósito que la resurrección de los muertos y los relatos sobre los personajes de antaño eran historias conocidas, historias «de los antiguos»:

«Si quisiéramos (dicen), diríamos algo parecido. Son sólo cuentos de viejos» (8, 31).

Sea cual fuere la verdad de estas acusaciones, demuestran que había en la propia Meca varias personas que poseían cierto bagaje cultural en el terreno de los cuentos religiosos. Los comentaristas del Corán señalan a este propósito los nombres de varios individuos acusados de ser los informadores del profeta (en su mayor parte esclavos o libertos), e incluso el de un individuo que se jactaba de poder narrar muchas cosas con ayuda de libros comprados en la ciudad árabe de Hîra. Es verdad que el Corán no niega nunca la existencia de estas personas, y en este punto resulta difícil no admitir en la misma Meca cierto conocimiento de los relatos que recoge el Corán, aunque sea solamente gracias a Waraqa ben Nawfal. Las acusaciones habrían caído por sí mismas si no hubieran existido esas personas, pero la cuestión del carácter histórico de esos individuos es distinta de la de los orígenes del Corán. Y aquí nos limitamos tan sólo a inventariar los recursos culturales que era posible encontrar entonces en La Meca.

En cierta ocasión, el Corán subraya que uno de los hombres acusados de ser un informador de Mahoma es una persona no árabe. Evidentemente no puede ser el autor de una obra escrita en un árabe tan bello como es el Corán, pero decir que este hombre es de origen extranjero es de todas formas reconocer su existencia. Y no protestar de ello es reconocer implícitamente la verdad de lo que dicen los adversarios, es decir su capacidad en cuestión de cuentos y relatos y el hecho de que Mahoma lo consultó regularmente (16, 103).

¿QUIENES ERAN LOS OTROS MONOTEISTAS QUE MENCIONA EL CORAN?

Hay también algunos nombres de otros grupos religiosos que aparecen sobre un fondo misterioso. En tres ocasiones, el Corán emplea la palabra «sabeos» al lado de los cristianos y de los judíos (2, 62; 22, 17; 5, 69) y en 22, 17 añade a los zoroastrianos («magos»).

¿Quiénes son los sabeos? ¿Una secta judía o cristiana muy marginal? ¿O un movimiento en la órbita de los gnósticos? Parece ser que se trata de una secta bautista. ¿Se tratará quizás de los «mandeos», esos gnósticos de los pantanos de Irak que todavía hoy sobreviven, aunque en número muy escaso?

Conocemos mejor a los zoroastrianos, los fieles de la gran religión irania. Pero, ¿cuáles fueron sus relaciones con el islam primitivo? Los ángeles Harut y Marut que se mencionan en 2, 102 nos aproximarían a Irán.

El Corán habla igualmente de los *honafâ* (plural de *hanîf*). La palabra, que es muy peyorativa tanto en hebreo como en siríaco y llega hasta a designar al impío o al pagano, significaba a comienzos del siglo VII a los monoteístas independientes del judaísmo y del cristianismo. Las fuentes musulmanas hablan de algunos de ellos, que abrazaron finalmente el islamismo, mientras que otros persistieron hasta su muerte en su independencia y rechazaron categóricamente el islam. Más tarde, la palabra *hanîf* fue sinónimo de musulmán en el vocabulario del islam:

> «*Abrahán no fue judío, ni cristiano, sino* hanif, *musulmán; no fue de los asociadores*» (3, 67).

En fin, algunas prácticas musulmanas hacen pensar en observancias análogas de otras religiones. Por ejemplo, el ayuno del ramadán, que sigue un calendario nuevo respecto a los ayunos judíos y cristianos; ninguna de estas dos comunidades conoció nunca el ayuno de un mes lunar entero, todos los días seguidos. Al contrario, este tipo de ayuno es el de los maniqueos; según ciertas fuentes, habría existido también entre los sabeos.

Todo lo dicho muestra claramente la complejidad de los problemas. A pesar de ello, es posible afirmar al final de este capítulo que La Meca y sus alrededores, en el siglo VII, estaban lejos de ser un desierto espiritual. El islam se presenta allí en continuidad y a la vez en ruptura con cierto pasado local. La continuidad se refiere a los elementos del monoteísmo que en él se recogen; la ruptura se debe a que refunde todo lo anterior en una nueva síntesis. El islam es realmente una religión nueva, no sólo respecto al paganismo árabe, sino también respecto al judaísmo y al cristianismo de las grandes iglesias.

3

ORIENTACIONES FUNDAMENTALES DEL CORAN

Una de las características del mensaje coránico es que abarca los aspectos más diversos de la existencia. En primer lugar proclama la unicidad de Dios: *«Dios, no hay divinidad fuera de Dios»*, repite de diversas maneras (cf. 2, 255 entre otros).

Pero al mismo tiempo le ofrece al hombre un código de vida. Le recuerda su origen así como su destino. Sirve de base a la comunidad musulmana a la que califica en cierta ocasión como «los componentes del partido de Dios» (58, 22) y a la que dicta algunas normas para su vida social y política. En el Corán todo habla de Dios, pero al mismo tiempo todo habla del hombre; porque no se considera a Dios en sí mismo, en su misterio inaccesible, sino en su relación con las criaturas.

Antes de hablar del mensaje propiamente dicho, hay que hacer algunas advertencias sobre las orientaciones fundamentales del dogma musulmán, que nos ayudarán a preparar el terreno.

TRASCENDENCIA DE DIOS

La unicidad de Dios se traduce efectivamente en la actitud musulmana por la preocupación constante de proclamar su grandeza y su trascendencia. Los musulmanes repiten con frecuencia la fórmula *«Allahu Akbar»:* sólo Dios es grande (o si se prefiere una traducción más literal: Dios es más grande que todo, él es el más grande).

Esta fórmula no se encuentra al pie de la letra en el Corán, pero su espíritu se percibe por todas partes; especialmente cuando Abrahán siente la tentación de adorar sucesivamente a una estrella, a la luna, luego al sol –cuya desaparición le da sin embargo dudas sobre su omnipotencia–, utiliza la palabra *akbar* para el sol y declara: *«Este es mi señor; éste es akbar»*, es decir mayor que la luna y las estrellas... El *Allahu Akbar* musulmán, en este contexto, significaría: más grande que esos falsos dioses que adoran los paganos (cf. 6, 74-83; véase Sal 95, 3).

Esta grandeza se manifiesta en el hecho de que Dios es

totalmente diferente de sus criaturas. El es el totalmente otro: *«Nada hay parecido a él»* (42, 11; cf. Is 40, 25-26; 44, 7).

Por eso el primer reflejo del musulmán es el de rechazar todo lo que le parece demasiado humano en la manera de hablar de Dios. Se trata de un reproche corriente que se le hace al Antiguo Testamento en tierras islámicas: a los ojos de los musulmanes, su texto contiene demasiadas imágenes y antropomorfismos incompatibles con la trascendencia de Dios.

Esta grandeza aparece igualmente en el islam de forma negativa. En el Corán están totalmente ausentes ciertos temas que mostrarían a un Dios demasiado familiar, rebajándose hasta el hombre. El buen pastor que busca a sus ovejas perdidas no es una imagen coránica. También es característica la ausencia de discusiones entre Dios y el hombre. Cuando, en el Corán, Abrahán quiere interceder por la ciudad de Lot, Dios pone fin inmediatamente a su intento:

> *«Y cuando perdió el miedo Abrahán y se le dio la buena noticia, se puso a discutir con Nos sobre el pueblo de Lot. Realmente Lot era magnánimo, humilde y de corazón arrepentido. ¡Abrahán, quítate eso de la cabeza! Ya ha llegado la orden de tu Señor. Sobre ellos está para caer un tormento ineludible»* (11, 74-76).

Los comentaristas dicen que Abrahán empezó defendiendo la causa del pueblo y que consiguió rebajar la cifra de creyentes cuya presencia se exigía para apartar el castigo decidido por Dios. A pesar de todo, la forma con que Dios pone fin a la discusión no suena del mismo modo en las dos partes. En el Génesis todo se detiene cuando resulta imposible encontrar a diez justos; pero en el Corán todo acaba al reconocer que Dios lo ha decidido así. La trascendencia de Dios en el Corán señala al hombre unos límites determinados que es imposible superar y se expresa de una forma tajante.

Dios es el Dios todopoderoso y sin embargo está cerca del hombre, pero cercano como el señor a quien el criado se complace en servir sin entrar en su intimidad. Está cerca del hombre en la oración.

> *«Si mis servidores te preguntan por mí... Yo estoy cerca. Escucho la invocación de quien me invoca»* (2, 186; cf. Sal 145, 18).

En otra ocasión, el Corán recuerda que Dios está más cerca del hombre que su propia vena yugular (50, 16).

Se trata de una proximidad llena de esperanzas frente a la bondad de Dios que está con sus fieles y les escucha. Esa esperanza anda siempre mezclada de temor respetuoso. El Corán indica que Dios «aprecia» determinados actos de sus servidores y que éstos procuran que Dios quede «satisfecho» de su conducta.

De hecho, la cuestión de las relaciones personales entre Dios y el hombre en el islam es muy delicada. Si los textos insisten en la alteridad de Dios, ciertos relatos de misericordia dejan vislumbrar otro género de relaciones. Por ejemplo, la misericordia de Dios con Zacarías que recibe milagrosamente un hijo a pesar de su ancianidad (19, 1-15). O también la emoción que se percibe en esta frase puesta en labios de Dios cuando se dirige a Moisés para decirle:

> *«Te he escogido para mí»* (20, 41).

Esta frase dejaba fascinado al pensador musulmán de la India Shah Waliullah en el siglo XVIII. Porque la noción misma de islam en su principio significa sumisión total y voluntaria a Dios; luego, todo depende de la forma con que ésta se realiza y de las gracias de Dios.

La preocupación por la trascendencia aparece en el uso de una fórmula *subhâna*, que suele traducirse por «¡Gloria a (Dios)!». Realmente, por tratarse de un grito de protesta cuando un hecho o una palabra corre el peligro de atentar contra la trascendencia de Dios, la palabra equivaldría en nuestra lengua a: «¡Gloria a (Dios) en su trascendencia!». Por ejemplo:

> *«¿Tienen una divinidad fuera de Dios? ¡Gloria a Dios en su trascendencia!»* (52, 43).

DIOS DEL UNIVERSO Y DE LA COMUNIDAD

En las enseñanzas del Corán sobre Dios y, en el mismo contexto, sobre los aspectos del hombre que se refieren a

Dios, hay que destacar dos títulos en los que anda comprometida toda una concepción del mundo.

• En primer lugar, Dios es el señor y el dueño de todas las criaturas *(rabb)*. El es quien las ha hecho y las hace existir, el que les ha dado y les da todo. El Corán considera de este modo el dominio de Dios sobre el cosmos, sobre los seres animados e inanimados.

Algunos versículos relativos a la creación aluden a esta sumisión de los seres materiales:

> *«Luego (Dios) se volvió hacia el cielo que humeaba y le dijo lo mismo que a la tierra: ¡Venid los dos de grado o por fuerza! Los dos respondieron: 'Vamos, obedeciéndote'»* (41, 11).

Esta sumisión total del cosmos a Dios es llamada algunas veces el islam cósmico. Representa un elemento esencial en la historia de los hombres, como lo refiere de forma imaginada otro versículo. Al comienzo del mundo, Dios habría reunido de antemano a todos los seres humanos que deberían nacer de la descendencia de Adán y les habría planteado esta pregunta: «¿No soy vuestro Señor»?; la respuesta habría sido entonces: «¡Sí! Lo atestiguamos». Todo ello para que los hombres no tuvieran ninguna excusa en el día del juicio final, si por ventura abandonaban el reconocimiento de la unidad de Dios, único dueño y señor de las criaturas (cf. 7, 172). El Corán ofrece aquí, en esto que se llama a veces el pacto primordial, una imagen viva para fijar en el espíritu una proposición simple y profunda. Recuerda que la unidad y el señorío de Dios están inscritos en la naturaleza humana y que todos deberían ser conscientes de ello. Vemos así por qué se le llama frecuentemente a Dios en el Corán «Señor» y especialmente «Señor del universo» (literalmente «Señor de los mundos»).

De ahí también que se designe al hombre con la palabra «servidor» *(abd)*, que aparece en muchos nombres propios de países musulmanes: Abd-el-Nasser, Abd-el-Qâder, Abd-el-Krîm, etc..., y que hace pensar en el *Ebed* del hebreo bíblico.

• En segundo lugar, el Corán presenta otro tipo de relaciones entre el hombre y Dios que resulta muy difícil designar en nuestra lengua. Dios es el Dios de la comunidad. El árabe es la lengua de un pueblo en el que están especialmente desarrollados los valores comunitarios. Se llama *wali* a la persona que está ligada con otra por una proximidad de naturaleza o de contrato, ya que la raíz *WLI* denota proximidad. Forzando un poco las cosas, podríamos hablar de miembro por entero de una comunidad, tanto si este miembro es el responsable, es decir el patrono o el dirigente y por tanto el protector de la misma, como si es sólo un particular.

En el Corán, Dios es el *wali* únicamente de quienes lo escogen como tal. Es el *wali* de los musulmanes, mientras

EL CORAZON DEL ISLAM

«Para ayudar a la reflexión desde el principio, creemos interesante intentar señalar con claridad lo que está en el corazón del islam, lo que caracteriza a su fe y lo que puede conducir a sus adeptos hasta una profunda experiencia religiosa.

En los estudios de islamología se ha suscitado varias veces la cuestión de saber lo que era *primordial* en el islam naciente...

En realidad, lo *primordial* era la reivindicación solamente para Dios del derecho al señorío *(rubûbiya)* y al culto (o servicio de los hombres: *ubûdiya*). Esto es lo que sostiene todas las demás afirmaciones del Corán. En el fondo de toda alma musulmana que haya crecido en un ambiente islámico, aunque sea inculta o poco consecuente, aunque se entregue a devociones populares poco islámicas, vive más o menos conscientemente esta reivindicación del derecho exclusivo de Dios al culto, al servicio de sus criaturas, contra toda «asociación» *(chirk)*, es decir contra toda idolatría: no adorar más que a Alá, no servir más que a Alá, esperarlo todo de Alá y nada de las criaturas, por muy poderosas y *eficientes que puedan parecer. Este es el corazón del* islam».

J. M. ABD-EL-JALIL

(Islam, civilisation et religion (col. Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels français, cahier 51 [juin 1965]. Fayard, París 11-12).

que los demás escogen los *walis* más diversos, los falsos dioses o incluso Satanás:

> *«El que escoge al demonio como gran señor* (wali), *y no a Dios, está totalmente perdido; ¡Eso está claro!»* (4, 119).

EL MENSAJE DEL CORAN, UN MENSAJE «SIN MISTERIOS»

Se presenta frecuentemente al islam como una religión sin misterios; esta misma observación podría evidentemente hacerse a propósito del mensaje coránico. Entendámonos bien. En ciertos aspectos todo, en el mundo, es misterioso y los musulmanes lo saben muy bien. Dios, su existencia, su vida, la creación, están rodeados de misterio para el hombre. Las relaciones personales del alma con su creador, ese punto sobre todo en el que se llega a un abandono total a la voluntad de Dios (que es el islam), son también un misterio.

Pero, en el caso presente, la expresión «sin misterios» tiene un significado distinto. En primer lugar, para el islam, Dios es esencialmente el creador y el señor del mundo. La teología musulmana, en lo que dice sobre Dios en sí mismo, se atiene a lo que puede decir la razón sobre su unidad, su omnipotencia, su bondad, etc... E incluso, por temor a superar sus propios límites, se opone a todos los que se empeñan en decir más.

Cuando se trata de la existencia humana, el Corán no exige grandes transformaciones. Deja al hombre en su marco normal, subrayando tan sólo sus relaciones con su creador. No habla de las heridas que haya podido causarle el pecado; no deja lugar para el pecado original que rechazan los musulmanes. El pecado de Adán fue puramente personal, y se arrepintió luego de él. En semejantes perspectivas, la naturaleza humana es buena, y el hombre está llamado a elegir entre el bien y el mal sin que el peso del mal le atraiga más que el del bien. Lo que se le pide está en armonía con un conjunto de instintos o de disposiciones bien conocidas de la naturaleza humana: instinto religioso, solidaridad, preocupación por los pobres y por los miembros del grupo, compromiso en la lucha armada por defender en caso necesario los intereses del grupo y su programa, formar un bloque contra los enemigos, con cierta tolerancia en el terreno de la sexualidad, de la venganza... Este ideal sigue siendo muy humano tanto en sus mejores aspectos como en los demás.

Por eso una tradición famosa presenta al islam como la religión más natural para el hombre, como la religión innata (*dîn al-fitra:* cf. 30, 30). El niño tiene sus propias disposiciones cuando llega a este mundo; son sus padres, dice esta tradición, los que luego hacen de él un judío, un cristiano o un zoroastriano. Por eso muchos apologetas musulmanes modernos presentan el islam como la religión de la naturaleza (por ejemplo, el líder pakistaní, muerto en 1979, Abul A'la al Maududi, en su folleto *Pour comprendre l'Islam*). No se detienen las miradas en el mal que se encuentra en el mundo o en el corazón mismo del hombre mezclado estrechamente con el bien. O, si se habla de él, es para oponerlo categóricamente al bien y para decir que el remedio a todos los males se encuentra en el Corán. Y como los documentos de la historia bíblica quedan marginados por haber perdido todo su valor con la llegada del Corán, no se habla ya para nada, como en el cristianismo, de un designio particular de Dios para curar este mal y para llamar al hombre a una vida nueva.

No resultará extraño entonces ver al islam oponerse resueltamente a la idea de la salvación por la cruz; el dogma musulmán enseña que Jesús no fue crucificado, sino que fue otro, un sosias, el que ocupó su sitio en la cruz. Ya los evangelios de Marcos y de Mateo muestran reacciones análogas entre sus opositores e incluso al comienzo en san Pedro: la idea de un mesías sufriente está en los antípodas de lo que esperan los hombres.

Por eso todavía hoy muchas objeciones en los países islámicos no hacen sino recoger algunas de las críticas lanzadas por los contemporáneos de Jesús: que demuestre que es hijo de Dios bajando de la cruz (cf. Mt 27, 40), o bien que «esto no ocurrirá», como afirmaba Pedro (Mt 16, 22). Sólo de una forma paulatina llegó a comprenderse y admitirse la sabiduría y la necesidad de la cruz, incluso en el grupo de los discípulos.

Finalmente, el designio de Dios, tal como lo presenta el Corán, se centra en el envío de unos profetas que irían llegando uno tras otro para restaurar en toda su pureza la

religión primordial. Si no dice sobre Dios más que lo que puede decir la razón, el Corán impone en compensación ciertas opciones y directivas políticas, con ciertos elementos legislativos que los fieles tienen la obligación de seguir obedientemente y sin discutir. Según los musulmanes, la ley islámica está llamada efectivamente a regir el mundo. Por otra parte, el Corán acepta en el plano terrenal todo un mundo maravilloso con sus relatos sobre Salomón, la magia, los *dijns (genios)* que trabajan para él... Sin misterios, pero no sin unas obligaciones impuestas y sin todo un mundo maravilloso: así es como se presenta el Corán.

En cierto sentido, el islam es entonces mucho más simple que el cristianismo: no se habla en él ni de superación ni de un nuevo nacimiento. Para adherirse a él, basta una simple fórmula de profesión de fe, y el neófito se convierte inmediatamente en miembro pleno de una comunidad a cuyo servicio se compromete y que pretende extender su orden social y su género de vida por toda la tierra. Se trata únicamente de saber si el islam no cierra los ojos ante todo un aspecto de la realidad (en particular al de la grandeza y la miseria del hombre de las que habla Pascal) y a una llamada particular de Dios dirigida a los hombres.

VERSICULO DE LA LUZ

«Dios es la luz de los cielos y de la tierra.
Su luz es como un nicho que contiene una lámpara
la lámpara está en un vaso de cristal
y el cristal se parece a una estrella radiante.
Se ilumina con (el aceite de) un árbol bendito,
un olivo que no está ni en el este, ni en el oeste,
y cuyo aceite casi iluminaría
aunque no lo hubiera tocado el fuego...
Luz sobre Luz...
Dios guía hacia la luz que él quiere»

(24, 35)

Es éste un versículo famoso que ha inspirado a muchos místicos musulmanes

4

DIOS, LA NATURALEZA Y EL HOMBRE

EL «SIGNO» DE LA NATURALEZA

En el Corán, la naturaleza es el primer «signo» que le habla al hombre de Dios, mostrándole su poder, su sabiduría, su bondad y sobre todo su unidad. Aun cuando hay más versículos dedicados a los antiguos profetas, a la vida de la comunidad musulmana o a los fines últimos, el dominio de Dios sobre el universo sigue siendo la enseñanza esencial del Corán.

Se propone a la creación como tema de meditación en un versículo muy claro y tanto más interesante cuanto que hace pensar en el famoso pasaje del Deuteronomio sobre la unidad divina, el amor a Dios y al prójimo (Dt 6, 4-7).

> *«En verdad, en la creación de los cielos y de la tierra, en la aparición de la noche y del día, hay signos ciertos para los hombres dotados de inteligencia, que mencionan a Dios, en pie, agachados o postrados, meditando en la creación de los cielos y de la tierra; ¡gloria a ti en tu trascendencia! ¡Presérvanos del tormento del fuego!»* (3, 190-191).

No hay más que un solo Dios porque no hay más que un solo creador. El Corán lo recuerda en varias ocasiones. Los dioses falsos son seres incapaces que no podrían crear nada, ni siquiera una mosca (22, 73).

El Corán habla de la creación en seis días, pero sin detallar sus peripecias, como lo hacía el Génesis. Protesta contra la idea de que Dios se pusiera a descansar el día séptimo, ya que Dios no puede cansarse (46, 33). Los detalles precisos son muy raros, porque la finalidad del texto es ante todo la de dar lecciones morales. La cosmogonía se muestra discreta; es más reciente que la de la biblia y se habla en ella de los «siete cielos» como en la ciencia antigua (17, 44).

Deja sitio a las creencias populares sobre los espíritus y señala que las estrellas fugaces están destinadas a impedir a los demonios rebeldes que suban a los cielos superiores para sorprender en ellos algún secreto (15, 17-18; 37, 6-11 y los comentaristas; 67, 5).

En la actualidad, hay toda una apologética concordista

difundida por tierras del islam. Intenta descubrir en el Corán el anuncio de los grandes descubrimientos científicos modernos. Se trata de algo poco serio y algunos musulmanes conocidos han tomado posiciones contra esta ola que se extiende por doquier. Como en el caso de la apologética cristiana concordista del siglo pasado que, en occidente, quería también hallar todos los descubrimientos científicos en la biblia, este fenómeno se explica por las cavilaciones de quienes se entregan a semejantes ejercicios. Con estos presupuestos, todo puede descubrirse en todo, dejando desgraciadamente al margen la lección religiosa que es la que ofrece el texto en primer lugar.

LOS NOMBRES DIVINOS REFERENTES AL UNIVERSO

El recuadro adjunto presenta rápidamente la cuestión de los nombres divinos. En efecto, el Corán se detiene ante el misterio de Dios, trascendente, inaccesible. Pero evoca algo de este misterio al pronunciar los nombres de «el Misericordioso», «el Poderoso», «el Dios único», «el que perdona», etc... Algunos de estos nombres aparecen en el Corán sin que haya nada en el contexto que permita iluminar su sentido. Por ejemplo, se le llama a Dios «santo» *(quddûs)* en dos ocasiones, en las azoras medinenses; esta palabra va unida a la denominación *al-Malik*, el rey, en el curso de una enumeración de nombres divinos. Pero no hay nada ni antes ni después que ayude a precisar su sentido. Por eso los comentaristas se ven obligados a referirse al uso general de la lengua árabe para explicarlos (59, 23; 62, 1).

Al contrario, cuando el Corán habla de poder, de misericordia, lo hace a propósito de unos casos particulares y el contexto arroja una luz muy clara sobre el sentido de estos nombres. Cuando se analiza un pasaje del Corán, es conveniente señalar anteriormente los nombres divinos que figuran en él y el sentido preciso que adquieren en dicha circunstancia. Por otro lado, es frecuente que el relato construido de ese modo culmine o acabe con la evocación de un nombre divino en concreto, como el himno de la creación de 16, 3-18, donde se subraya el poder y la misericordia de Dios. La meditación que brotó de la contemplación de las realidades terrenas invita a elevarse y termina con un acorde solemne de órgano recordando uno de los aspectos de la grandeza de Dios y el nombre mismo de «el Misericordioso».

Los pasajes sobre la creación subrayan el poder de Dios, su misericordia, su perdón (ya que Dios deja incluso

LOS NOMBRES DIVINOS

Dios en árabe se dice Alá. Cristianos, judíos y musulmanes lo adoran bajo este nombre en el que la raíz semítica *EL* (Dios) va precedida del artículo árabe. Alá significa «el Dios». Esta palabra figura unas 2.700 veces en el Corán.

A Dios se le llama también *al-Rabb,* es decir Señor en sentido fuerte, o bien con un pronombre: «mi Señor», «nuestro Señor», etc.

Hay además toda una serie de adjetivos que se utilizan como nombres para designar a Dios. Este uso se relaciona con una tendencia del judaísmo que puede ya observarse en el primer libro de las Crónicas (29, 10-13). Fue adoptado y desarrollado ulteriormente en el islam. Por ejemplo, el término *Rahmán,* Bueno y Misericordioso, se aplicaba a Dios desde los tiempos de rabí Aqiba y era utilizado corrientemente en Arabia para designar al Dios único.

Lo mismo puede decirse de «el Viviente», «el Subsistente» (compárense con los dos términos hebreos análogos en Dn 6, 27), «el Creador», «el Poderoso», «el Fuerte», «el Dominador», «el que perdona», «el que sabe», «el que hace vivir y morir», «el Magnífico», «el Vengador», »el Protector», «el Primero y el Ultimo», etc.

La tradición ha reunido 99 nombres divinos, procedentes casi todos ellos del Corán. A veces se dice en occidente que se recitan estos nombres en rosarios de 33 o de 99 cuentas. Es verdad; pero no todos se recitan seguidos. En general, el rosario sirve para contar las repeticiones: el fiel pronuncia 100 ó 500 veces seguidas el mismo nombre para pasar más tarde a otro. Es una manera de ponerse en presencia de Dios, de celebrar su grandeza, de prepararse a imitar las cualidades que ese nombre evoca.

a los pecadores que gocen de los beneficios de la naturaleza). El himno de 30, 17-27 termina con dos nombres:

> «*El es el Poderoso, el Sabio*» (30, 27).

Estos dos nombres aparecen unidos en varias ocasiones, cuando el Corán habla de creación. Por consiguiente, la creación se percibe como un signo del poder y de la sabiduría divinas.

Finalmente, el texto insiste en el hecho de que Dios es único: sólo él es capaz de realizar las maravillas de la creación (27, 59-64). En dicho himno a la creación aparece como un estribillo este versículo que recuerda la unidad de Dios: «*¿Hay acaso otra divinidad al lado de Dios?*».

El cielo y la tierra pasarán al final de los tiempos, cuando tengan lugar los cataclismos que anuncien previamente la resurrección. En el día del juicio sólo Dios será el rey; él es el Viviente, el Subsistente, el que no muere.

UNA MIRADA RELIGIOSA SOBRE LA NATURALEZA

En la lectura de los textos coránicos en los que Dios aparece como el creador y el señor del universo llama la atención el carácter sobrio y conciso de las evocaciones. Estamos lejos de la poesía bíblica, más amplia y más narrativa. Este contraste destaca más aún si el lector compara el himno a la creación de 16, 3-18 con el salmo 104. Jamás el Corán se permitiría decir de Dios que:

> «*Te vistes de belleza y majestad;*
> *la luz te envuelve como un manto*»...

y unos versículos más adelante:

> «*las nubes te sirven de carroza,*
> *avanzas en las alas del viento*» (Sal 104, 1-8).

Parece ser que el texto coránico evita con cuidado toda poesía que describa de este modo a Dios. Un sentido especial de la grandeza de Dios le hace proscribir incluso las imágenes que corren el peligro de ser tomadas en una línea antropomórfica. Cuando se encuentra algo de esto en el propio Corán, los teólogos musulmanes componen páginas enteras para justificar la presencia de esas imágenes y explicarlas en la línea de la ortodoxia más estricta. Por ejemplo, la famosa imagen de Dios que se sienta:

> «*Vuestro Señor es Dios, que creó el cielo y la tierra en seis días; luego se instaló en el trono*» (7, 54).

Los seres materiales a los que se pasa revista están escogidos entre las realidades más familiares a los lectores árabes. Por ejemplo, los árboles frutales son las palmeras, los olivos, los granados, las viñas. Los animales son los caballos, los mulos, los asnos, los camellos, los

PERSPECTIVAS DE APROXIMACION

La idea del señorío de Dios sobre la naturaleza constituye la base del sentimiento religioso inscrito en lo más profundo del hombre: lo enseñan todos los monoteísmos. A quienes la tienen en cuenta se les da la posibilidad de entrar en comunión unos con otros, tanto si son musulmanes, como si son judíos o cristianos. En los grandes momentos de la existencia (nacimiento, matrimonio, éxito, pruebas, muerte) les resulta fácil a todos los creyentes encontrar las palabras que expresan simpatía o condolencia.

Para los unos y para los otros Dios lo es todo. El hombre no es nada por sí mismo. Todo lo que es y todo cuanto tiene lo ha recibido y sabe que en esta tierra no hay nada eterno:

> «*Todo aquel que está sobre la tierra es perecedero, mientras que la faz de su Señor, majestuosa y noble, es eterna*» (55, 26-27).
>
> «*Dichosos los que, cuando les aflige una desgracia, dicen: 'somos de Dios y a él volveremos'*» (2, 156).

La igualdad de todos por el hecho de ser hombres debería ser también un vínculo entre cristianos y musulmanes, que favoreciese la colaboración en el plano social, profesional, etc... ¡Debería! ¡Sí! Pero entonces chocamos con un conjunto de realidades, estados de hecho (conflictos armados, tensiones económicas, situaciones sociales), estatuto teórico (por ejemplo, el lugar de los no-musulmanes en los países musulmanes) o práctico (el caso de los emigrantes, entre otros) que es preciso mirar cara a cara.

perros, los chacales, las abubillas, las hormigas, las abejas. Está el mar, los peces, incluso el monstruo de Jonás, el alimento y los objetos que de él se sacan. Se menciona la tierra con sus montañas, sus ríos, sus caminos; también se habla del cielo con sus estrellas, el sol, la luna, el día, la noche, el viento, las nubes, la lluvia...

Dado que estas evocaciones pueden entrar dentro del horizonte habitual de los fieles, es posible aplicarlas a la realidad ambiental, dándole de este modo todo su sentido religioso. Pongamos por ejemplo el versículo sobre los rebaños de camellos:

> *«Para vosotros es la belleza que tienen al atardecer, cuando volvéis a casa, y por la mañana cuando los dejáis sueltos»* (16, 5-6).

Este versículo no puede olvidarlo el que haya contemplado alguna vez al amanecer o al atardecer esta marcha en un país musulmán de tradición pastoril. La fuerza del texto le viene de su inserción en la vida cotidiana.

En otros lugares hay pasajes que evocan otros acontecimientos sacados siempre de la vida de cada día, que superan al hombre y que por eso mismo le preocupan. Así ocurre con los fenómenos de la meteorología y especialmente con la lluvia, tan necesaria para que brote la hierba y puedan saciarse los rebaños. O bien con la ignorancia del sexo de ese niño cuyo nacimiento esperan impacientes los padres o con el hecho de que nadie sabe realmente lo que le va a pasar mañana, especialmente en lo que se refiere al lugar y a la forma de morir que le está reservada a cada uno. La elección de los ejemplos es de tal naturaleza que le recuerda siempre al hombre su ignorancia y su pequeñez delante de Dios:

> *«El (Dios) hace caer la lluvia. El sabe lo que hay en el seno de los mares, mientras que nadie sabe lo que va a merecer el día siguiente y nadie sabe qué día morirá. En verdad Dios es sabio, está bien informado»* (31, 34).

Por otra parte, el Corán vuelve repetidas veces sobre el misterio de la concepción, de la gestación y del nacimiento, que tiene a Dios por autor y que supera por completo la inteligencia del hombre.

GRANDEZA DE DIOS Y PEQUEÑEZ DEL HOMBRE

La grandeza de Dios, manifestada en el universo por la creación y los fenómenos cósmicos, invita al hombre a comprobar su pequeñez, su contingencia y la de todas las criaturas. Frente al mundo creado, se le pide que reconozca la omnipotencia y la unidad de Dios, así como su propia debilidad. Tiene además que celebrar y alabar a Dios en su grandeza, con sentimientos de gratitud, agradeciéndole todos sus beneficios:

> *«¡Alabanza a Dios, Señor del cielo y Señor de la tierra, Señor del universo! ¡A él la grandeza suprema en los cielos y en la tierra! El es poderoso y sabio»* (45, 36-37).

Y en otro lugar:

> *«Cuanto hay en los cielos y en la tierra celebra la alabanza de Dios. El es el Poderoso, el Sabio. A él el imperio de cielos y tierra. El hace vivir y hace morir. Es poderoso sobre todo. Es el Primero y el Ultimo, el Manifiesto y el Oculto y lo conoce todo. Es él quien creó los cielos y la tierra en seis días, y luego se instaló en el trono. El sabe lo que penetra en la tierra y lo que sale de ella, lo que baja del cielo y lo que sube al cielo. Está con vosotros dondequiera que estéis. Dios es clarividente sobre todo lo que hacéis»* (57, 1-4).

Y el texto prosigue varias líneas todavía para cambiar luego bruscamente de tema y exclamar:

> *«Entonces, por qué no creéis en Dios y en su profeta-enviado que os llama a creer en vuestro Señor? Sin embargo, él ha firmado un pacto con vosotros, si sois creyentes»* (57, 8).

El comentario de los Jalâlayn explica que este pacto es aquél por el que, al comienzo de los tiempos, los hombres reconocieron que Dios era su Señor.

Es imposible citar todos los pasajes del Corán que se refieren a la creación. Un último ejemplo mostrará la gama de reflexiones y de sentimientos que puede hacer brotar el recuerdo de la creación: la evocación de la procreación a partir de una gota de semen, tema que en otro lugar sirve para reprocharle al hombre su orgullo. ¡Empe-

ñarse en discutir y en pelear, cuando uno procede tan sólo de eso! (cf. 16, 4). Pequeñez del hombre ante la suerte que le espera y que él ignora. Impotencia ante los fenómenos de la naturaleza sobre los que nada puede, pero que por su contingencia podrían verse totalmente aplastados por Dios.

He aquí dos extractos de este texto un tanto largo:

> «*¿Habéis visto la semilla que sembráis? ¿La habéis creado vosotros o soy yo su creador? [...] ¿Habéis mirado el agua que bebéis? ¿La habéis hecho bajar vosotros de las nubes o he sido yo? Si hubiéramos querido, la habríamos hecho salobre. ¡Si al menos fueseis agradecidos!*
>
> *¿Habéis mirado el fuego que obtenéis de la madera? ¿Hicisteis crecer vosotros el árbol o he sido yo? Yo lo puse como recuerdo y como utilidad para los viajeros del desierto. ¡Alaba, pues, el nombre de tu Señor el Magnífico!*» (56, 57-74).

EL HOMBRE HA SIDO CREADO LIBRE POR DIOS

¿Cuál es el lugar del hombre en la creación? El Corán le recuerda al ser humano que se le ha dado todo. Adán fue el primero en ser creado; fue hecho de barro, como los demás hombres, en oposición a los djins que fueron creados del fuego (cf. 3, 59; 15, 25-27). Pero los descendientes de Adán tuvieron que pasar por todas las fases de la concepción, de la gestación y del nacimiento:

> «*Dios os creó de debilidad, luego os hizo fuertes después de la debilidad, luego tras la fuerza os hizo débiles, con cabellos blancos. Dios crea lo que quiere. El es el Sabio, el Omnipotente*» (30, 54).

El Corán nos ofrece además una serie de instantáneas sobre la vida del hombre, su familia, su trabajo, las caravanas, el comercio por barco, el alimento y los bienes que Dios procura. Después de Adán, el hombre es el vicario de Dios en la tierra (2, 30; 10, 14). El Corán le exhorta a reconocer la soberanía de Dios, a proclamar su unicidad, a alabarle y darle gracias. Que goce sin exceso de lo que Dios le ha dado, concediendo a los pobres y a los que tienen derecho a ello la parte de sus bienes que les corresponde. La ley religiosa prescribe privaciones temporales, pero imponerse una ascesis que vaya más allá de las exigencias de la ley es algo que está mal visto. A propósito de Qarún (el Coré de la biblia: Nm 16), que se ha convertido en el tipo del hombre fabulosamente rico, el Corán recuerda:

> «*Mira en lo mismo que Dios te ha dado la morada del más allá. No olvides la parte que te corresponde de este mundo. Obra bien como Dios obró bien contigo*» (28, 77).

El error de Qarún estuvo en portarse como si su riqueza le viniera tan sólo de él y como si le diera derecho para todo. Se negó a contar con Dios. Sin embargo, los hombres, lo mismo que los djins, sólo han sido creados para adorar o servir a Dios, según sea el matiz que se le quiera dar a esta palabra:

> «*Nos creamos los* djins *y los seres humanos para que nos adoren*» (51, 56).

El hombre tiene que escoger entonces entre el bien y el mal:

> «*Lo pusimos ante los dos caminos. No se precipitó hacia la subida ardua. ¿Y qué es lo que te hará saber qué es la subida ardua?*» (90, 10-12).

Los comentaristas hablan en esta ocasión de los dos caminos, el del bien y el del mal. Y el texto prosigue glosando la subida y enumerando una serie de obras buenas. Finalmente el Corán anuncia la sanción de las obras, tanto de las buenas como de las malas.

Todas estas afirmaciones suscitan el problema del libre albedrío del hombre. No podemos meternos a fondo en este terreno que ha visto tantas discusiones entre los teólogos musulmanes a lo largo de la historia. Unos y otros han recurrido a diversos textos coránicos, pero un libro religioso no se sitúa en el plano filosófico y los que querían disputar han tenido que limitarse a jugar con las imágenes y con las afirmaciones. Se han invocado ciertos pasajes para negar el libro albedrío, mientras que se han alegado otros para afirmarlo.

Hay tres puntos que vale la pena reconocer como bien sólidos:

1. El Corán afirma la omnipotencia de Dios, capaz de hacer todo cuanto quiera: unificar a los hombres en una comunidad única (11, 118) hasta llegar a conducir a todos los infieles a la fe (6, 149). Dios hace todo cuanto quiere (11, 107; 85, 15), en el sentido de que no tiene que dar cuentas a nadie y de que no hay nadie que pueda oponerse a su voluntad.

2. El Corán condena a los hombres que se excusan de no haber cumplido tal o cual acción con el pretexto de que Dios en su omnipotencia podría haberlo hecho él mismo:

> «*Cuando se les dijo: 'Gastad lo que Dios os dio como medio de subsistencia', los incrédulos dijeron a los creyentes: '¿Vamos a alimentar nosotros a los que Dios alimentaría, si quisiese?'. ¡Estáis en un error manifiesto!*» (36, 47).

No cabe duda de que Dios podría hacerlo, pero esta constatación no dispensa a los hombres de actuar en la medida de su poder.

3. La voluntad del hombre juega en el interior de los límites que le asigna la voluntad divina. El libre albedrío del hombre se afirma con toda claridad en algunos versículos:

> «*¡Que el que quiera, crea! ¡Que el que quiera, sea incrédulo!*» (8, 29).

Al contrario, otros versículos insisten en la omnipotencia de Dios que asigna ciertos límites al libre albedrío de los seres humanos:

> «*El que quiera, tome el camino hacia su Señor. ¡Y no querréis más que lo Dios quiere!*» (76, 29-30).

ASPECTO APOLOGETICO DE ESTAS EVOCACIONES

Los textos coránicos sobre la naturaleza incitan a la alabanza de Dios, a la acción de gracias; pero al mismo tiempo desempeñan una función apologética.

Sirven en primer lugar para apoyar la unicidad de Dios. En efecto, el Corán no demuestra la existencia de Dios. Los contemporáneos del profeta la admitían y no había necesidad de proporcionarles argumentos en este sentido. Al contrario, al lado del Dios creador Alá situaban otras divinidades asociadas. Condenando esta asociación, el Corán luchaba para que sólo Dios fuera reconocido como Dios. Hay tres textos que conciernen de una manera más especial a la demostración de la unicidad divina:

> «*Dios no adoptó a ningún hijo ni hay con él ninguna divinidad. Pues entonces cada una de ellas dominaría sobre lo que había creado y quizás algunas de ellas dominarían sobre las otras. ¡Gloria a Dios! El trasciende todas sus descripciones*» (23, 91).

Hemos traducido «no adoptó ningún hijo», ya que la expresión árabe que significa literalmente «tomar para sí un hijo» se utiliza en dos casos en los que el sentido aparece manifiesto: para la mujer del faraón que «adopta» a Moisés (28, 9) y para el egipcio que adquirió a José pensando en una eventual adopción del mismo (12, 21).

El versículo rechaza la idea según la cual Dios habría divinizado a una criatura exterior a él. En su notable brevedad se apoya en la unidad del mundo creado para afirmar la unidad del creador. Y lo hace de una forma plástica para que se grabe en la memoria, conservando sin embargo todo su rigor filosófico.

Este mismo argumento se recoge en otros lugares bajo una forma diferente:

> «*[Los cielos y la tierra], si hubiera en ellos otras dos divinidades distintas a Dios, se corromperían. ¡Gloria a Dios, Señor del trono! ¡El trasciende lo que ellos describen!*» (21, 22).

O también:

> «*Di: si hubiera con él divinidades como dicen, buscarían un camino para alcanzar al Señor del trono. ¡Gloria a Dios en su trascendencia! El está por encima de lo que dicen*» (17, 42-43).

En segundo lugar, la creación recuerda que Dios es lo bastante poderoso para llevar a cabo esa segunda creación que habrá de ser la resurrección de los muertos. Lo mismo que preside los fenómenos de la concepción, de la gestación y del nacimiento, es capaz de realizar ese segundo

nacimiento que es la resurrección. Dios, que por medio de la lluvia devuelve la vida a los desiertos, es igualmente capaz de devolver la vida a los huesos descarnados en el día de la resurrección.

Estas indicaciones se encuentran continuamente en el Corán (cf. especialmente 22, 5-6). Estos mismos argumentos existían ya en la apologética rabínica y en la de los padres de la iglesia. El de Dios formando el embrión es expuesto con gran delicadeza por la madre de los siete mártires cuando las persecuciones helenistas de Palestina (2 Mac 7, 22-23).

En fin, de una forma general, cada mención de la omnipotencia divina es una exhortación a la confianza. Dios, que es capaz de realizar todo tipo de maravillas, es igualmente capaz de ayudar a sus fieles. Encontramos aquí de un modo subyacente esa idea profundamente religiosa que se encuentra en las otras religiones. ¿No está también en el corazón de esa invocación cristiana que recogen los salmos: «Nuestra ayuda es el nombre del Señor que hizo el cielo y la tierra»?

VERSICULO DEL TRONO

«¡Dios! ¡No hay divinidad fuera de él!, el Viviente, el Subsistente. Ni el sueño le afecta, ni la somnolencia. Le pertenece cuanto contienen los cielos y la tierra. ¿Quién intercederá ante él, si no es por su permiso? El sabe lo que hay delante de sus criaturas y detrás de ellas, mientras que ellas no captan nada de su ciencia, más que lo que él quiere. Su trono alcanza las dimensiones del cielo y de la tierra, cuya conservación no le pesa en lo más mínimo. Es el Altísimo, el Magnífico» (2, 225).

5

LA HISTORIA Y LOS PROFETAS

UNA RELECTURA DE LOS ACONTECIMIENTOS

A primera vista parece como si el judaísmo, el cristianismo y el islamismo tuvieran unas concepciones muy parecidas sobre la historia religiosa del mundo. La mayor parte de los personajes que se mencionan en el Corán, así como los sucesos que se narran, parecen familiares, pero un examen más atento demuestra que en el Corán la historia sagrada toma unas orientaciones muy particulares. Se trata de una verdadera relectura de los acontecimientos que los musulmanes, siguiendo al Corán, presentan como el restablecimiento de una verdad que habría sido desfigurada.

Por otra parte, estos relatos del pasado se ofrecen como argumentos para probar el origen divino del Corán. En varias ocasiones el texto repite que Mahoma no estaba allí cuando se produjo tal o cual hecho, sugiriendo de este modo que sólo la revelación se los pudo dar a conocer (cf. 3, 44; 28, 44-46).

Los personajes del Antiguo Testamento de los que *habla el Corán son llamados generalmente profetas*, aunque se trate de patriarcas, de reyes o de otros ilustres personajes. No se presenta la historia del mundo por ella misma. Aparece a través de unos relatos fragmentarios, de unas alusiones o de unos sucesos tomados como lecciones o argumentos. Comienza con la creación del mundo, la de los ángeles y los djins, unos espíritus creados del fuego (15, 27), y luego la de Adán. Dios ordena a los ángeles que se prosternen ante Adán. Todos obedecen excepto Iblis (una arabización de la palabra *diabolos*), que se niega a ello. Dios lo maldice y lo expulsa. A petición suya, Dios acepta concederle un plazo hasta el día de la resurrección. Iblis jura entonces que se vengará de los hombres, haciendo lo posible para que no se muestren agradecidos a Dios:

> *«Por lo que en mí pusiste de aberración, me mantendré ciertamente en tu sendero recto, espiando a los hombres... Luego los acosaré por delante y por detrás, por su derecha y por su izquierda y tú no encontrarás agradecidos a la mayoría de ellos»* (7, 16-17).

El Corán conoce el episodio de Adán y de su mujer en

el paraíso terrenal. No recoge ningún nombre propio de mujer más que el de María, madre de Jesús; todas las demás mujeres son designadas por el nombre de su esposo o de su padre. La historia de Adán y de su mujer habla del árbol prohibido, de la desobediencia por la instigación del diablo, de la expulsión del paraíso como castigo. Y finalmente Dios promete enviar a los hombres a alguien que los guie:

> «*Dijimos: 'Bajad todos de ahí. Os enviaré un guía. Los que sigan a mi guía, no tendrán temor alguno ni se verán entristecidos'*» (2, 38).

Pero el pecado de Adán es puramente personal. El mismo Adán queda bastante desdibujado en el Corán: tan sólo destaca el diablo. Adán no pronuncia en definitiva más que una sola frase para pedir perdón para él y para su mujer que, por su parte, no dice una sola palabra. El Corán evita insistir en las consecuencias del pecado de Adán para el hombre. En todo caso, el islam rechaza absolutamente la idea misma de pecado original.

La sucesión de la historia religiosa del mundo ve entonces desfilar los grandes nombres que conocen la mayoría de los cristianos: Caín y Abel (llamados los dos hijos de Adán), Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, José, Ismael, Moisés, Aarón, Saúl (Tâlut), Goliat (Jâlut), David, Salomón, la reina de Sabá, Elías, Eliseo, Jonás, Job, Zacarías y Juan, Jesús y María, etc... El Corán añade a ellos el nombre de algunos profetas árabes, desconocidos en la biblia.

VISION MUSULMANA DEL PASADO

El Corán no enseña más que una «historia sagrada». Mientras que la biblia se esfuerza en trazar un gran fresco, la historia de la salvación, reproduciendo documentos de géneros literarios diversos para mostrar a Dios conduciendo a los hombres recalcitrantes, el Corán presenta una visión teológica. También la biblia contiene una o varias teologías, pero a pesar de todo se dedica más bien a referir hechos, a mencionar datos geográficos o históricos, cada vez más considerables a medida que se va avanzando en el tiempo. Por el contrario, el Corán se sitúa fuera del espacio y del tiempo, dedicándose únicamente a predicar algunas afirmaciones de tipo teológico.

Para el islam, el dogma ha sido siempre el mismo: Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Jesús y Mahoma predicaron todos ellos el mismo conjunto de verdades religiosas. La elección de las peripecias de su vida que recoge el Corán como ejemplares se explica casi siempre por una cuestión teológica subyacente. Y como la teología del Corán se encuentra cerca de la de los relatos rabínicos o de la de ciertos evangelios apócrifos, no es extraño que muchos de los textos escogidos de estas literaturas aparezcan en el Corán. Pero si para el Corán el dogma ha sido siempre el mismo, el estilo de vida o la legislación han variado de un profeta a otro.

Las figuras del pasado en el Corán pueden estudiarse desde un doble punto de vista. La primera forma de proceder consiste en ir tomándolas una tras otra, destacando el retrato que de ellas hace materialmente el Corán. Este estudio es posible únicamente con los personajes que muestran una cierta personalidad en el Corán; es decir, ante todo con Mahoma a quien se refieren directa o indirectamente una masa inmensa de versículos. A continuación, pero muy por detrás en número de versículos, vienen Moisés y más tarde Abrahán. Todavía más atrás vienen Jesús y María y finalmente Jacob y José, cuyo relato ocupa un centenar de versículos (azora 12). Los demás personajes o bien aparecen en una anécdota particular, o bien encarnan el retrato robot del profeta enviado. Tan sólo los sitúa algún rasgo tradicional de su historia, como el arca de Noé o la ballena de Jonás. Todo lo que dice Noé en la azora 71 es estereotipado y podría pronunciarlo cualquier otro profeta-enviado que haya chocado con la oposición de su pueblo. Se trata de las generalidades de la espiritualidad musulmana, si dejamos aparte algunas frases sobre el arca y el diluvio.

Otra actitud posible consistiría en ver cómo, en el Corán, cada uno de los profetas predica el islam *ante litteram* y cómo la vida, las palabras y los hechos de los unos y los otros confirman lo que dice Mahoma. Por ejemplo, en el Corán, Jesús niega ser más que un hombre (5, 116) y predice la llegada de Mahoma (61, 6). De esta forma se irían precisando los principios que han guiado la relectura coránica del pasado o, si se prefiere, las posiciones

teológicas que intenta probar el texto, así como la actitud espiritual que predica.

LOS PROFETAS, MODELOS DE MUSULMANES

La historia del pasado es un almacén de ejemplos a los que recurre el Corán. Los hechos y las hazañas de los antiguos profetas ilustran el ideal musulmán; especialmente se subraya la sumisión total a Dios y la predicación de su unicidad.

Job es en el Corán el modelo del hombre que acepta todo lo que viene de Dios (incluidas las más duras pruebas) y al que Dios restablece luego en su felicidad anterior. En seis versículos es imposible decir más (38, 41-44; 21, 83-84).

Jonás, después de sus aventuras, es salvado por haber cantado las alabanzas del Señor (37, 139-148).

Abrahán es el modelo de los musulmanes en todos los aspectos de su vida; el islam en Medina se presentó como un retorno a la pureza de la religión que seguía. En primer lugar, Abrahán es el antepasado de los musulmanes, el que con su trabajo, su oración y su familia preparó el islam. Es el padre de Ismael, que se estableció en La Meca. Reza para que Dios proporcione alimento a los habitantes de esta ciudad del desierto (14, 37); construye la Ka'ba (2, 127); llama a la peregrinación (22, 27); le pide a Dios que envíe un profeta a los árabes, de manera que la venida de Mahoma aparece como el resultado de su plegaria (2, 129).

De los rasgos propios del Abrahán bíblico el Corán conserva ante todo el sacrificio de su hijo (al que no nombra el Corán); esta escena muestra la obediencia total del padre y del hijo (consultado por su padre) a las órdenes de Dios (37, 100-109). Es ésta una de las cimas de ese abandono a Dios que constituye el islam; por eso Dios lo tomó por «amigo» (4, 125). El anuncio del nacimiento de su hijo, hecho a Abrahán y a su esposa, se menciona de pasada, cuando los mensajeros se detienen en su casa antes de ir a destruir el pueblo de Lot (cf 11, 69-83; 51, 24-37).

Además, Abrahán alaba al Señor del universo, que lo ha creado, lo dirige, lo alimenta, vela por su salud y lo resucitará (26, 77-82). El es el campeón de la unidad divina, como ocurre también en los relatos rabínicos. La ruptura con los suyos, significada en el Génesis por su expatriación, se presenta aquí claramente como una repulsa del politeísmo y como una lucha contra los falsos dioses. Abrahán siente la tentación de adorar a los astros, pero decepcionado por sus límites se vuelve finalmente hacia el Dios único (6, 74-83). Rompe los ídolos de los suyos y les obliga a la fuerza a reconocer la impotencia de esos objetos fabricados a los que rendían culto (21, 51-72).

Y para completar el cuadro del musulmán modelo, Abrahán predica la resurrección. El episodio del pacto y de los animales partidos en dos mitades (Gn 15, 8-21) es sustituido por un milagro destinado a probar la verdad de la resurrección: se dividen los pájaros y sus trozos se distribuyen lejos unos de otros en medio de la naturaleza; a una señal dada, los trozos se reúnen y los pájaros vuelven a la vida (2, 260).

Jacob y su hijo **José,** vendido por sus hermanos, son igualmente modelos para los musulmanes. El padre acepta la prueba con tristeza, pero ayudado por Dios predica la constancia y la esperanza. El Corán no menciona los detalles bíblicos que explicarían la hostilidad de los hermanos (las preferencias de Jacob por José, el hecho que José cuenta de sus hermanos mayores...). El José del Corán no tiene ninguna debilidad, ya que los profetas del islam están preservados milagrosamente de todo error y de todo pecado. Una vez en la cárcel, predica a sus compañeros de prisión el monoteísmo y el islam, incluida la «otra vida» después de la resurrección (12, 37-40; el relato entero en 12, 4-101).

Los episodios que se refieren a **Moisés** sirven igualmente como ocasión para afirmar el monoteísmo. En la zarza ardiendo en medio del desierto Dios le dice a Moisés:

> *«Moisés, ¡yo soy tu Señor! Quítate las sandalias, pues estás en el valle sagrado de Towa. Te he escogido. Escucha lo que se te ha revelado. Yo soy*

tu Dios. ¡No hay divinidad fuera de mí! Por eso, adórame» (20, 11-13).

Y lo que sigue completa el carácter de la religiosidad musulmana, al dársele a Moisés la orden de hacer la oración ritual y de creer en la llegada de la Hora. Lo mismo pasa cuando Moisés, recién nacido, es puesto en manos de su madre por la hija del faraón para que lo amamante; la narración indica que «la promesa de Dios es verdadera» (28, 13). Los magos que el faraón opone a Moisés terminan confesándose vencidos y reconociendo la verdad del Dios único, el Señor de Aarón y de Moisés, para que él les perdone sus pecados de magia (20, 70-73).

Dios, por mano de Moisés, libera a los oprimidos para hacer de ellos sus elegidos y darles los bienes de los no creyentes (28, 5). Después de pasar el mal Rojo, el Corán habla de los hebreos en el desierto, de la piedra golpeada de donde empieza a manar agua, del maná, de las codornices, del Sinaí en donde Dios entregó la Torá a Moisés, del becerro de oro, de la negativa a ir a combatir en Tierra Santa.

Elías es musulmán en el sentido de que predica contra los baales (37, 123-130) y tiene que enfrentarse con la hostilidad del pueblo. El nombre de **Eliseo** se menciona sólo dos veces de pasada.

David y **Salomón** aparecen como los beneficiarios de la bondad divina que les enseña muchas cosas, empezando por los salmos de David, pero también ciertas técnicas (las cotas de malla de David). Pone los djins a disposición de Salomón para que ejecuten toda clase de trabajos a sus órdenes.

En una palabra, por todas partes en el Corán se encontrará el lector con relatos edificantes. Los profetas están preservados de todo error y de todo pecado. El retrato de David, por ejemplo, no menciona ninguna de las debilidades (y del arrepentimiento consiguiente) que nos narra la biblia.

EL PACTO DE DIOS CON LOS PROFETAS

Por otro lado, la vida y las pruebas de no pocos profetas, así como su predicación y la seguridad de su éxito final, anuncian a Mahoma. Este hecho entra dentro de las perspectivas del pacto establecido entre Dios y sus profetas y que se encarga de señalar el Corán:

> *«Y cuando (Dios) firmó un pacto con los profetas* (nabiyyin), *dijo; 'En verdad, de lo que yo os he traído de la Escritura, de la sabiduría..., vendrá luego un enviado* (rasûl) *que confirme los textos que poseéis, para que creáis en él y le ayudéis a vencer'. Dijo: '¿Lo atestiguáis y aceptáis esta alianza que es la mía?'. Dijeron: 'Lo atestiguamos'. Dijo: 'Atestiguadlo entonces y yo estaré con vosotros entre los testigos'»* (3, 81-82).

La solidaridad que liga a todos los profetas con Mahoma, el enviado del que se habla en este lugar, no podía expresarse de forma más clara. En primer lugar, los libros revelados a los profetas se confirman los unos a los otros. Según la doctrina musulmana clásica, todos ellos enseñan la misma doctrina. Por eso, cuando surgen dudas sobre la autenticidad de nuestras escrituras actuales (el Antiguo y el Nuevo Testamento), o incluso simplemente cuando enseñan ideas contrarias a las del Corán, sólo hay que seguir al Corán, ya que según los musulmanes el Corán es el texto que Dios ha preservado de toda contaminación. En la práctica sólo cuenta el Corán, y el reconocimiento de la Torá y del evangelio (en singular) por parte de los musulmanes sigue siendo meramente teórico. El apoyo que prestaron los profetas a Mahoma se presenta especialmente con los siguientes rasgos: Mahoma fue anunciado en la Torá y en el evangelio (7, 157); Jesús predijo su venida (61, 6).

ABRAHAN, MOISES Y LA ANTIGUA ALIANZA

El Corán menciona en cierta ocasión la gracia que Dios concedió a Abrahán al escogerlo como imán (es decir guía,

líder) para los hombres:

> «*¿Y mi descendencia?, preguntó Abrahán. Mi promesa (del* imâmat), *dijo Dios, no concierne a los injustos'*» (2, 124).

Por consiguiente, no hay ningún pacto ni compromiso de Dios respecto a los descendientes de Abrahán en este punto; pero el carácter tan conciso de este texto no permite ciertamente descifrar la idea exacta que contiene.

La alianza de los hijos de Israel no está vinculada a Abrahán, sino a Moisés. Abrahán no era ni judío ni cristiano, indica concretamente el Corán (45, 16). Los hijos de Israel fueron preferidos por Dios más que todo el resto del mundo (2, 40.47.122). Sin embargo, el comentario de los Jalâlayn puntualiza inmediatamente: del mundo de esa época. La alianza tiene lugar en el Sinaí con manifestaciones milagrosas y con el don de la Escritura que los judíos deberían haber comunicado a los hombres; ellos no lo hicieron en todo su contenido (3, 187). Dios les envió profetas y tenía destinada para ellos una tierra en la que no quisieron entrar al principio (5, 20-21).

Las obligaciones que han de cumplir los hijos de Israel en virtud de la alianza siguen siendo bastante vagas en el Corán y se refieren siempre a la concepción musulmana del profeta. Se les dieron ciertos mandamientos que recuerdan los del decálogo, junto con la orden de la plegaria ritual y la del diezmo (*zakât:* 2, 83-85). El tenor de este pacto con los hijos de Israel se expone de forma muy consistente en este versículo:

> «*Dijo Dios: 'En verdad, yo estoy con vosotros si cumplís la oración ritual y dais el diezmo* (zakât), *si creéis en mis profetas-enviados y les ayudáis a vencer; si hacéis a Dios un buen préstamo, yo perdonaré vuestras malas acciones y os introduciré en jardines por donde corren los arroyos. El que de entre vosotros rechace en adelante la fe, se apartará del sendero'*» (5, 12).

Este enunciado de la alianza mosaica es perfectamente característico del Corán. Podría igualmente aplicarse también a la alianza musulmana y lo que dice representa exactamente lo que se les pide a los árabes contemporáneos que quieren convertirse. Insiste en el compromiso en la lucha (al menos económicamente: el préstamo que se le hace a Dios), al lado de Mahoma. Una de las principales quejas que se les dirigió entonces a los judíos de Medina es la de no haber reconocido a Mahoma como profeta, como deberían haberlo hecho. La parte de la Escritura que ellos no habían comunicado contenía ante todo el anuncio de Mahoma. Rechazaron el islam a pesar de que «sabían» (cf. 2, 42).

Será conveniente señalar el carácter apologético de esta última crítica. En efecto, resulta poco verosímil que los judíos de Medina rechazasen el islam por mala fe, a pesar de estar convencidos de su verdad. ¿De qué vale entonces la acusación? Para terminar estas páginas, bastará con advertir que todos los profetas, a los ojos del islam, han enseñado la misma doctrina. El no aceptarlos a todos ellos, incluido Mahoma, será castigado severamente.

LEY SUPREMA DE LA HISTORIA

Los musulmanes enseñan que el islam trae la felicidad en este mundo y en el otro. La idea de felicidad en este mundo va ligada a la del triunfo terreno de los profetas y de sus comunidades.

Efectivamente, existe según el Corán una costumbre de Dios. Esta costumbre es inmutable y constituye la ley suprema de la historia del mundo. Los profetas enviados por Dios a sus propios pueblos, que hablaban la lengua de los suyos, chocaron siempre con una dura oposición. Pero Dios les concedió el triunfo sobre aquellos que rechazaban su mensaje. Los no creyentes están abocados a la destrucción:

> «*Si os hubiesen atacado los incrédulos, habrían vuelto la espalda y no habrían encontrado ni un gran señor ni un apoyo victorioso. Es la costumbre de Dios que se aplicó anteriormente y no encontrarás ningún cambio en la costumbre de Dios*» (48, 22-23).

La verdad es que hay aquí una generalización a partir de algunos ejemplos bíblicos. El caso más claro es el de Moisés. Faraón, a quien había sido enviado Moisés, se negó a escucharle; por eso se vio ahogado en el mar Rojo

con su ejército (73, 15-16; 28, 36-42; etc....). Un midrás dice que, en el momento de ser tragado por las olas, el faraón se arrepintió; otro midrás explica que, a petición de Moisés, Dios obligó al mar a devolver los cadáveres de los egipcios para que los hebreos tuvieran certeza de su muerte (cf. Sidersky, 85-86). El Corán recoge esta idea de la conversión *in extremis* del faraón y de su cuerpo salvado (10, 90-92).

Si la oposición al profeta es muy clara en el caso bíblico del faraón y de Moisés, no lo es tanto en el caso de Noé y de Lot en el Génesis. En esos casos, Dios destruye a los pueblos porque son pecadores, pero no especialmente por su actitud opuesta al profeta. Al contrario, en el Corán se desplaza ligeramente el acento: se subraya más la predicación del profeta. Antes de desencadenarse el diluvio, Noé exhortó largamente a su pueblo a la conversión; sólo se salvó su familia, menos uno de sus hijos que se negó a subir al arca (azora 71 entera; 11, 25-48).

El pueblo de Lot fue aniquilado por haberse opuesto al profeta y haber intentado abusar de sus huéspedes. La familia de Lot se salvó, a excepción de su mujer (15, 57-75).

Dios protegió igualmente a Abrahán cuando sus compatriotas lo echaron al fuego haciéndole salir ileso (21, 68-70), según una tradición conocida en la literatura rabínica.

En apoyo de esta ley se citan igualmente otros tres ejemplos de profetas árabes, desconocidos en la biblia. Salé, el profeta de Tamud –un pueblo que ya había desaparecido y que solía situarse entre Medina y el mar Muerto–, proclama los derechos de una camella sagrada en tiempos de sequía: el pueblo mata a la camella para impedir que beba agua; al día siguiente es aniquilado. Esta misma suerte aguardaba al pueblo de Ad en Arabia del sur y al de Madián en el sudeste del golfo de Aqaba, junto al mar Rojo. Se negaron a escuchar a sus profetas respectivos, Hud y Choayib, y fueron aniquilados. Tan sólo se salvó de la destrucción el pueblo de Jonás, por haberse convertido.

Es imposible citar los numerosísimos pasajes que ilustran esta ley (los señalan los índices de algunas traducciones del Corán). Indiquemos solamente que la mayoría de las veces esos relatos (o al menos parte de ellos) están agrupados entre sí para producir un mayor efecto. Los principales lugares del Corán en donde, uno tras otro, aparecen esos profetas dentro de un marco esquematizado, son ante todo la azora 26, y asimismo 7, 59-93 y 7, 107 s.; 11, 25-59. La ley suprema de la historia aparece también en otros textos más condensados (91, 11-15; 73, 15-16; 51, 24-46; 10, 71-92) y hasta en las azoras medinenses (22, 42-46; 9, 70).

ASPECTO APOLOGETICO DE LOS TEXTOS SOBRE LOS PROFETAS

En el Corán, la mención de los antiguos profetas es una manera de ilustrar el ideal musulmán. Por parte del hombre, la fe, el abandono, la oración, la confianza, la lucha aparecen de la forma más viva en la conducta de esos hombres excepcionales. Por parte de Dios, también se manifiestan sin equívocos la bondad y el poder.

Además, los milagros de los profetas son otras tantas pruebas de la autenticidad de su misión. Moisés frente a los magos, Jesús por su nacimiento virginal y por las curaciones que realizó (con el permiso de Dios, como se encarga de subrayar el texto) se imponen a la fe de los musulmanes.

Sin embargo, el «signo» más característico en este terreno sigue siendo la destrucción de los pueblos rebeldes que se niegan a obedecer a los profetas que se les envía. El Corán insiste en ello en varias ocasiones, por ejemplo en el estribillo de la presentación estereotipada de los profetas discutidos, en la azora 26. Detrás de la mención de cada una de las catástrofes que redujo a sus enemigos a la nada, el texto repite:

> *«En eso hay una aleya (un signo)»* (26, 67.103.121; etc. ...)

La importancia que se le da a este tema en el Corán es tan grande que merece una reflexión especial.

Todo se basa en ese instinto religioso arraigado en el corazón humano que le hace vincular el éxito y la felicidad con la bendición de Dios, mientras que el fracaso y la

desdicha serían pruebas de la cólera divina. Nos encontramos con esta idea a lo largo de las páginas más antiguas de la biblia. Sin embargo, poco a poco, en esa misma biblia se va dibujando una *objeción: ¿por qué los malos tienen éxito* tantas veces, mientras que los justos sufren? Finalmente, Jesús se negará a vincular automáticamente la felicidad en este mundo con la virtud, la desgracia aquí abajo con el pecado. Se lo dirá con toda claridad a sus apóstoles a propósito del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-3).

El Corán, por el contrario, cuando se trata de los profetas, afirma que Dios se ha comprometido a darles la victoria en este mundo. Tan sólo en una ocasión, en medio de los reproches tan fogosos que dirige a los judíos de Medina, les acusa de ser los descendientes de aquellos que entregaron a la muerte a un gran número de profetas (5, 70), con lo que llega a sugerir que hubo algunas excepciones a la regla. Históricamente hablando, este argumento ha tenido dos consecuencias considerables:

1. Durante los diez primeros años del ministerio de Mahoma, antes de que la serie de victorias llegase a reducir al silencio a sus opositores, desempeñó un papel seguro. El texto coránico hace algunas alusiones concretas a los vestigios abandonados de los ciudadanos de Tamud y al paisaje desolado de los alrededores del mar Muerto que las caravanas contemplan durante sus desplazamientos. Le da al profeta la orden de interpelar entonces a sus fieles:

> *«Di: 'Id por la tierra y mirad cuál fue el castigo de los que trataron (a los profetas) de mentirosos'»* (6, 11, entre otros).

La vista de las ruinas y de las cavernas rupestres abandonadas se convierte en una prueba en favor del Corán, porque los que acusan de mentirosos a los profetas están destinados a la misma suerte, sin que se diga nada concreto para este mundo, pero sí ciertamente para la otra vida, ya que seguramente irán al infierno. ¡Está claro! Como la salvación consiste en seguir a los profetas, el Corán invita a seguir a Mahoma para salvarse. Este elemento de amenaza desempeña un papel importante en el Corán: *unas amenazas apoyadas en la historia del pasado*, o la amenaza del infierno para el final de los tiempos. El Dios misericordioso es también el Dios de la venganza para los que se oponen a su voluntad o a sus profetas.

La fuerza del texto es tan grande que el oyente se ve arrastrado por una mezcla de razonamientos y de amenazas, sin que se le ocurra la idea de examinar el valor de esa ley ni la causa real de la desaparición de esos pueblos.

2. En segundo lugar, esta ley es inconciliable con la idea de que Jesús haya muerto en la cruz. Dios tenía la *obligación de salvarlo*. De ahí el rechazo de la crucifixión por los musulmanes, que no aceptan este punto esencial del dogma cristiano.

En conclusión, los acontecimientos del pasado son leídos por el Corán para descubrir en ellos la acción de Dios; pero no hay una historia de la revelación, ya que ésta es idéntica a través de los tiempos. No hay más que «recuerdos»; de ahí la presencia tan frecuente de esta noción en el Corán que en varias ocasiones se define a sí mismo como «el recuerdo»:

> *«Eso te lo recitamos, oh profeta, tomándolo de las aleyas y del recuerdo divino»*,

le dice el Corán a Mahoma a propósito de la historia de Jesús (3, 58).

Y el comentario de los Jalâlayn indica inmediatamente que se trata del Corán. Por otra parte, esta expresión se utiliza corrientemente en la actualidad. *El Corán* (Documentos en torno a la biblia, 11) recoge algunos ejemplos de pasajes coránicos sobre los profetas del pasado. Aquí mismo dedicamos varias páginas a la cuestión de Jesús, hijo de María, en el Corán (cf. p. 55 s.).

6

LA COMUNIDAD MUSULMANA

LA MEJOR COMUNIDAD PARA LOS HOMBRES

Uno de los aspectos más característicos del islam es la fuerza del vínculo comunitario que une entre sí a los fieles, a pesar de los inevitables roces en este mundo. Los musulmanes se muestran orgullosos de ello y a los predicadores les gusta repetir este versículo:

> «*Sois la mejor comunidad* (umma) *que se ha producido para los hombres*» (3, 110).

Esta comunidad, fundada y dirigida por Mahoma, fue cimentada según el Corán por la gracia de Dios que reconcilió a los árabes desunidos y los hizo hermanos (cf. 3, 100-118 y especialmente 103). Aunque se hubiera gastado en ello todas las riquezas del mundo, jamás Mahoma habría podido alcanzar este resultado, afirma el Corán; sólo Dios pudo hacerlo (cf. 8, 63).

La comunidad musulmana es la que tiene más derechos para apelar a Abrahán, que no era ni judío ni cristiano (cf. 3, 67-68). Es la comunidad de los últimos tiempos, ya que el Corán llama a Mahoma «el sello de los profetas» (33, 40). Después de declarar que el profeta tenía la misión de predicar el juicio final a «la madre de las ciudades», es decir a La Meca, y a «sus alrededores» (42, 7), en una misión local, el Corán lo presenta luego como enviado a todos los hombres, como una misericordia para el universo entero (34, 28; 21, 107), es decir encargado de una misión universal. Por otra parte, mucho más tarde el Corán dirá igualmente que fue enviado a los judíos y a los cristianos (5, 15.19).

Esta comunidad es una fraternidad. Tan sólo los musulmanes son hermanos (cf. 49, 10) y las tradiciones refuerzan esta afirmación cuando proclaman: el musulmán es hermano del musulmán. Dios es el gran señor y el protector de la comunidad en la que todos los musulmanes son miembros de pleno derecho. Que no tengan confidentes fuera de su comunidad. Que no acepten como *wali* (amigos sin reserva, o miembros de pleno derecho de la comunidad) a los judíos, a los cristianos, a los paganos o a los enemigos del islam (5, 51.57; 60, 1.9). Pero no se les prohibe tener relaciones, ser buenos y equitativos con los que no han luchado contra los musulmanes (60, 8).

La entrada en la comunidad es un compromiso religioso. Y aunque la fraternidad sea igualitaria, sin sacerdocio (pero con una clase de clérigos que saben el Corán, es decir con una especie de jerarquía clerical), es difícil hablar de laicidad mientras que la ciudadanía con plenos

derechos siga estando reservada para los musulmanes. Esta fraternidad está reforzada por las observancias religiosas: plegarias a las mismas horas, con el mismo ritual, vueltos todos hacia la Ka'ba, símbolo de la unidad musulmana; aspecto social del ayuno del ramadán que marca la vida pública, igualdad de vestidos y de ritos para los hombres en peregrinación a La Meca. Además, se les pide a los responsables que busquen el consejo de sus compañeros (42, 38; 3, 159).

El estatuto de los judíos y de los cristianos está regulado por un famoso versículo. El contexto indica que se trata de aquellos que no se han convertido al islam:

> «*Atacad a los que no creen en Dios, ni en el último día, a los que no prohíben lo que Dios y su enviado han prohibido y, entre las gentes del Libro, a los que no profesan la verdadera religión, hasta que paguen el impuesto particular (la* jizya) *por su propia mano y se hagan pequeños*» (9, 29).

Este versículo fue comprendido hasta el siglo XX como una concesión a los judíos y cristianos de un lugar de segundo grado en su propio país. Si la ley musulmana tuviera que aplicarse de nuevo en tierras del islam, todo dependería de la interpretación de este versículo. Si se sigue la interpretación antigua, tal como proponen los movimientos islamistas, nos encontraríamos con una vuelta hacia atrás discriminatoria para con los no musulmanes. La única cuestión que se plantea en estos finales del siglo XX es la siguiente: ¿es posible que los países musulmanes acepten otra interpretación más amplia de este versículo?

La comunidad musulmana se basa en el Corán; es una comunidad misionera destinada a prevalecer sobre todas las demás comunidades religiosas (afirmación que se repite tres veces con los mismos términos: 9, 33; 48, 28; 61, 9) y en cuyo interior el más noble es aquel que teme más a Dios (49, 13). La comunidad está protegida por Dios que combate en favor suyo, tal como demuestran las lecciones de la batalla de Badr en el año 624 (8, 5-18; 3, 121-128), con la condición de que se obedezca al profeta. La gran lección de la derrota de Ohod (año 625) es que la desobediencia a las órdenes del profeta fue la verdadera causa de la victoria enemiga, que finalmente se detuvo *in extremis* (3, 138-174).

Entre los miembros de la comunidad, el Corán denuncia todavía en Medina a los «hipócritas», los musulmanes aprovechados y que siguen un doble juego; también ellos están destinados al infierno (cf. 9, 38-74). Se muestra severo asimismo con los beduinos que sólo buscan su interés y su botín más bien que la victoria del islam (9, 97-106).

LA LEY MUSULMANA

El Corán tiene la finalidad de dirigir a los hombres. Enseña la obligación moral de hacer el bien y evitar el mal (cf. 3, 110). La verdad es que las palabras mismas que utiliza para ello resultan muy especiales. La acción buena es «lo que es conocido», objeto de admiración y de alabanza, mientras que la acción mala es «lo que es desaprobado, mal visto». El bien en sí mismo se designa con la palabra *khayr* (cf. 3, 104.114). De ahí cierta oscilación en las traducciones y, entre los comentaristas, largas discusiones para saber si el bien es tal por naturaleza, objetivamente, o si lo es únicamente porque Dios así lo ha decidido. Las respuestas varían según las escuelas teológicas.

El Corán enseña que el hombre es responsable: se le interrogará por lo que ha hecho (21, 23). El Corán habla del pecador, del pecado. Designa frecuentemente al pecador con la palabra «injusto», explicando por otra parte que no le hace ningún daño a Dios, sino que se perjudica a sí mismo (2, 57). Los que piden perdón de un pecado se acusan de haber sido «injustos para consigo mismos» (Adán: 7, 23; Moisés después de haber matado al egipcio: 28, 16; etc...). Dios perdona directamente: «*Ningún cargador llevará el fardo de otro*» (17, 15). Lo cual equivale a rechazar todo mediador, todo sacramento. Sólo es posible la intercesión cuando Dios la permite (2, 255). Los actos buenos y los malos serán sancionados con el cielo y el infierno, pero los actos buenos pierden todo su valor en aquel que no tiene fe (5, 5).

ASPECTOS DE LA ESPIRITUALIDAD MUSULMANA

Dios guía al hombre por el camino recto, lo conduce de las tinieblas a la luz (57, 9). Dios está presente en todas partes, lo ve todo.

La oración ritual y la recitación del Corán son los medios mejores para ponerse en presencia de Dios. El hombre ha de obedecer para que Dios quede satisfecho de él. A los que así se portan les dice el Corán que oirán en el juicio final estas palabras:

> *«¡Oh, tú! Ama en paz, vuélvete a tu Señor, agrádale y él se agradará en ti. Entra en medio de mis servidores, entra en mi paraíso»* (89, 27-30).

Se invita al hombre a mencionar a Dios y a darle gracias, así como a pedirle perdón:

> *«Haced mención de mí y me acordaré de vosotros. Dadme gracias y no seáis conmigo ingratos ni incrédulos»* (2, 152).
>
> *«¿Es que los corazones no se tranquilizan al mencionar a Dios?»* (13, 28).
>
> *«Pedid perdón a Dios. El perdona, es misericordioso»* (73, 20).

Si bien el Corán habla del amor de Dios a los hombres y del amor de los hombres para con él (5, 54), esta noción de amor está lejos de ocupar el primer puesto en su enseñanza sobre Dios. La bondad misericordiosa de Dios *(al-rahma)* se recuerda por el contrario continuamente.

El texto insiste igualmente en el deber de alabar a Dios, de proclamar su unidad, de soportar las pruebas, de entregarse a él con absoluta confianza, de someterse a sus decretos.

Y al contrario; se condena todo extravío, toda ignorancia, toda ingratitud, toda falta de fe y de confianza.

La ley musulmana abarca varios sectores. En moral, lo esencial es la fe, junto con la adoración, la gratitud, la paciencia en las pruebas, el sentido de la presencia de Dios y el empeño en darle gusto. El único pecado que Dios no perdona es el hecho de asociar a él otras divinidades (4, 48.116); a quien quiere, le perdona todos los demás pecados.

En lo referente al culto, el hombre tiene que proclamar ante todo la unicidad de Dios, alabarle, rezarle. Las observancias lo purifican, así como cualquier acción buena: *«Las buenas obras alejan a las malas»* (11, 114).

El Corán insiste en la oración frecuente, por la mañana, por la tarde y por la noche, y en ciertos efectos de la plegaria, pero el ritual ha tenido que precisarse con ayuda de las tradiciones. Hay algunas indicaciones sobre la oración ritual, por ejemplo sobre la dirección hacia la que hay que volverse (hacia la Ka'ba: 2, 144), o la oración en determinadas circunstancias particulares, como al emprender un viaje o ir a la guerra (4, 101-103), sobre las abluciones (4, 43; 5, 6), o la obligación de la oración pública los viernes al mediodía (62, 9-11). El ayuno del mes de ramadán (2, 183-187), la peregrinación a La Meca (2, 158.196-203; 22, 26-37) y sobre todo la *zakât* o diezmo ritual, son objeto de diversos versículos (cf. 9, 60 sobre los beneficiarios del diezmo que son los pobres de la comunidad, los endeudados, los esclavos por liberar, las conversiones que facilitar, etc...).

Para la conducta que hay que seguir en sociedad, el Corán exige las mismas prescripciones que el decálogo (cf. 17, 22-35), sin presentar una lista sistemática y completa de mandamientos. Insiste en los deberes para con los parientes, en especial para con la madre (46, 15-18; 31, 14-15).

El Corán contiene ciertos elementos de legislación y exige su estricta aplicación (5, 48). Hay numerosos versículos que atañen al matrimonio entre los musulmanes y al grado de parentesco a partir del cual es posible contraerlo (4, 22-25). Se permite la poligamia hasta la cifra de cuatro esposas, con la condición de ser justo con todas ellas (4, 3-4) en la medida de lo posible (4, 128-129); pero las esclavas son lícitas como concubinas. El único matrimonio que se permite entre los musulmanes es el de musulmán con una judía o con una cristiana, pero con ciertas exigencias; en todos los demás casos, la persona no musulmana tiene que abrazar el islam (5, 5). Se concretan las condiciones del repudio, la cuestión de la cantidad de dinero que ha de pagar el marido a su mujer, las relaciones entre maridos y esposas. Se prohibe la adopción legal (33, 4.5.37). Hay

además medidas relativas a los esclavos, en las que se estimula su liberación.

También se señala la forma como hay que proceder, en los casos de herencia, con la parte respectiva que le corresponde a cada uno (4, 7-12.19.33.176). Se tocan las cuestiones relativas a la forma de establecer ciertos contratos y las normas sobre testigos. Se prohibe el préstamo a interés (sin distinguirlo de la usura) (2, 275-281; etc.). El talión sanciona los golpes, las heridas y los asesinatos, con la posibilidad de perdón o de compensaciones económicas. Pero en todos estos puntos el Corán tiene que completarse con las tradiciones y otros elementos.

También se prohiben las bebidas alcohólicas, la sangre, los animales impuros (por ejemplo, el cerdo) o que se encuentran ya muertos (excepto los peces) y las carnes sacrificadas a los ídolos. Tampoco son lícitos los juegos de azar.

Se señalan las penas legales: cortarle la mano al ladrón (5, 38-40), flagelar al adúltero o al que acusa injustamente a una mujer respetable y sin tener cuatro testigos varones (24, 2-4). Una legislación que fue modificada enseguida. El musulmán que apostata está destinado al infierno, excepto en el caso de que haya renegado de su fe sólo con los labios bajo el efecto de las persecuciones, pero permaneciendo musulmán en su corazón (16, 106-107); en el Corán no se prevé entonces ninguna pena en este mundo. Fue la tradición la que impuso la pena de muerte al apóstata. Por otra parte, es imposible estudiar el conjunto de la legislación musulmana sin tener que recurrir a las tradiciones y a los trabajos de los juristas, ya que los elementos coránicos resultan demasiado fragmentarios.

UN EJEMPLO DE LEGISLACION: LA GUERRA LEGAL

Este ejemplo demostrará lo difícil que resulta sacar una legislación concreta de todo un conjunto de textos que se fueron proclamando a medida que se presentaban las circunstancias. Después de haber soportado su suerte en La Meca en donde eran más débiles, los musulmanes levantaron cabeza en Medina. Un versículo les permitió entonces comenzar la guerra (22, 39-41). Se trataba de la guerra contra los paganos de La Meca, es decir de no musulmanes. Porque en teoría es inconcebible la guerra entre musulmanes, aunque haya existido prácticamente y el Corán exhorte a los beligerantes a reconciliarse en dichos casos (49, 9-10).

Se trató primero de una escaramuza con una caravana mequí, en el curso de la cual los musulmanes violaron un territorio sagrado, acto que juzgaban severamente todas las costumbres de entonces. Una revelación los tranquilizó, declarando concretamente: *«Perseguir a los musulmanes es más grave que matar a los no musulmanes»* (cf. 2, 216-217).

En su situación de desterrados, su guerra fue al principio defensiva, pero poco a poco fue pasando a ser ofensiva en contra de otros adversarios. *«Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten»*. Pero, una vez desatadas las hostilidades, los musulmanes tienen que llegar hasta el fondo para que cesen las persecuciones y domine la religión de Dios (2, 190-193). E incluso tienen que combatir para ayudar a las minorías musulmanas oprimidas (4, 75).

Dios les promete la victoria (30,47); los que mueran en la lucha recibirán el paraíso (2, 153-157; 3, 156-158; 9, 111). El Corán recuerda en varias ocasiones diversos episodios bélicos: Badr, Ohod, el Foso, etc... Y finalmente, cuando el islam comenzó a demostrar su superioridad militar, se dio la orden de luchar hasta el fin (9, 5-16). El Corán se muestra severo con quienes se niegan a financiar las guerras de la comunidad o intentan dispensarse del servicio sin razones; pero excusa a los que son demasiado pobres para equiparse (9, 81-96). Se prevé la exención del servicio para los ciegos, los cojos, los enfermos (48, 17). Otros textos hablan del botín (8, 41.69), de la suerte reservada a los prisioneros (47, 4; etc...), del combate en territorios o en tiempos sagrados. Si el enemigo pide la paz, hay que escucharle (8, 61); pero que los musulmanes no pidan la paz si son los más fuertes (47, 35).

Hay que combatir a los cristianos y a los judíos hasta que acepten el estatuto especial que les está reservado (9, 29). En todo caso, el islam tiene que suplantar finalmente a las demás religiones (9, 33) por la paz, pero si preciso por la guerra.

Esta serie de textos permite justificar casi todas las

medidas habituales de guerra que cualquier gobierno se vea invitado a tomar. Un punto está claro: la comunidad musulmana tiene que prepararse para cualquier eventualidad y armarse debidamente (8, 60).

EL JUICIO FINAL

Si el islam busca la felicidad en este mundo y en el otro, en caso de conflicto entre ambas es la del más allá la que tiene que prevalecer; desde el comienzo, la predicación del paraíso y del infierno estuvo en el corazón mismo del mensaje coránico.

Los cataclismos del final de los tiempos se evocan en pasajes empapados de una enorme inspiración épica (81, 1-14; 82, 1-5; etc...). Los hombres saldrán de las tumbas llamados por la trompeta del juicio final. Las descripciones, que desechan toda teofanía, intentan subrayar la trascendencia de Dios, sugiriendo tan sólo su presencia y dejando que sean los ángeles y los hombres quienes hablen o se callen de terror. El cielo se abre (25, 22-29), el trono de Dios es llevado por los ángeles (69, 13-37). La descripción más sugestiva sigue siendo la de 39, 67-73. Día de terror, que se presenta también sin embargo, como en los sermones sobre los días últimos, para mostrar hasta dónde llega la desobediencia al mensaje religioso.

Todas las imágenes o casi todas son las de los apocalipsis judíos o cristianos, con el simbolismo de la derecha y la izquierda, los libros, los ángeles, la balanza, el fuego, las bebidas ponzoñosas, los sufrimientos de los condenados. Entre los nombres del infierno el Corán ha recogido el de gehenna. Hay algunos ángeles encargados de vigilar las puertas del infierno y del paraíso. Este es un lugar de paz, con las delicias del paraíso milenarista, jardines, lechos, telas preciosas, sombra, bebidas refrescantes, frutos y manjares, poblado de huríes, vírgenes de grandes ojos, para el descanso y la felicidad de los elegidos que se casen con ellas (cf. 55, 37-78; 56, 4-56; 74, 38-56; 78, 17-40; etc...). La importancia de estos gozos sensibles es característica del lugar que ocupan en el islam la naturaleza, así como los goces sensibles y sexuales.

LIMOSNA, VENGANZA Y PERDON

Se recomienda la limosna:

«Si dais visiblemente limosna, será excelente. Pero si lo hacéis a ocultas para dársela a los pobres, esa actitud será mejor para vosotros» (2, 271).

En cierta ocasión que estaba dividida la comunidad de Medina y el resentimiento de algunos les hacía ignorar a los pobres del grupo opuesto, el Corán le recordaba a un rico su obligación: que perdone y siga ayudando a dichos pobres:

«¡Cómo! ¿No queréis que Dios os perdone?» (24, 22).

Más aún; el pobre tiene un «derecho» sobre los bienes del rico (cf. 30, 38) y este derecho está materializado en la *zakât*, una especie de diezmo o de impuesto de solidaridad.

Si se ha visto atacado o ha soportado algún daño, el fiel es libre para recurrir a la venganza, de condescender o de perdonar, pero dentro de ciertos límites como los que señala la ley del talión:

«Si castigais, hacedlo devolviendo lo mismo que han hecho con vosotros; pero, si lo soportais, eso es mejor para los que lo soportan» (16, 126).

Contra los enemigos que atacan al profeta o al islam, la línea dura es la normal. Así, las amenazas tan violentas de la azora 111 contra Abu Lahab y su esposa, que se opusieron a su sobrino Mahoma:

«Murieron las manos de Abu Lahab (el padre de la llama); murió él. No le sirvieron de nada sus bienes y posesiones. Será destinado a un fuego lleno de llamas; su mujer, cargada de leña, con una soga al cuello» (111 entera).

Y la respuesta puede llegar muy lejos en virtud del principio según el cual perseguir a un musulmán es peor que matar a uno no musulmán. La línea de conducta de los primeros musulmanes en este punto está expresada en la siguiente frase:

«Mahoma es el profeta-enviado de Dios; los que están con él son muy duros con los infieles, pero buenos y misericordiosos entre sí» (48, 29).

El aspecto más espiritual de las alegrías del paraíso consiste en ser el objeto de la satisfacción divina, mientras que el hombre a su vez se siente satisfecho de Dios (89, 27-30). El tipo mismo de relaciones personales entre los hombres y Dios en el islam aparece en el paraíso, en donde tan sólo se prevé cierta visión de Dios lejana, intermitente, sobre la que han discutido con amplitud los doctores y que parece indicarse en un versículo totalmente aislado (75, 22-23).

El «día» será aquél en que los hombres «sepan», en que se abran los registros en donde los ángeles de cada uno han ido inscribiendo las acciones de las personas, en que el hombre se encuentre solo delante de Dios, sin riquezas, ni parientes, ni clan alguno que pueda apoyarle. El juicio confirma la predicación coránica: son condenados en primer lugar aquellos que no ayudan a los pobres, que asocian otras divinidades a Dios, que no creen en la resurrección, que tratan de mentirosos a los profetas. Se dice que el infierno es eterno, pero en este punto el texto se fue suavizando poco a poco en largas discusiones teológicas, que de hecho han llegado a prometer la salvación a todos los musulmanes, aunque sea después de una estancia temporal en el infierno.

VIDA PRIVADA DEL PROFETA Y DE LA COMUNIDAD

El Corán contiene muchos detalles sobre la vida del propio Mahoma, empezando por su infancia y por la bondad con que Dios lo trató ya entonces (azoras 93 y 94). La oposición con que choca su predicación es para él fuente de desdichas (18, 6; etc...). Por eso se le revelan los relatos de los profetas antiguos que triunfaron y vieron aniquilados a sus enemigos, a fin de que se levante su corazón (11, 120). Su tío Abu Lahab y la mujer del mismo son objeto de una azora corta, pero terriblemente dura y violenta, que les condena al infierno por haberse opuesto a su predicación (azora 111).

Los fieles vienen a consultarle, preguntándole sobre cuestiones jurídicas a las que el Corán responde (cf. 8, 1, entre otras muchas). El Corán alude a veces a alguna de sus actitudes, por ejemplo antes de la batalla de Badr (8, 5-6; 3, 123-124) o de Ohod (3, 144). Durante todo el período mequí, el Corán repite que el profeta no pide ningún salario, mientras que al final de la época de Medina se recomienda que le den una limosna cuando vayan a verlo (58, 12-13). Intercede por los pecadores (9, 102-103).

Para poner coto a la solicitud abusiva de muchos fieles que no le dejaban un momento de descanso, el Corán señala ciertas reglas de etiqueta e indica que hay que pedir permiso antes de entrar en su casa o en casa de los demás (24, 58-63). Evoca la conducta de las esposas de Mahoma para con su marido o para con otros musulmanes; en esta ocasión es cuando se prescribe el velo a las musulmanas (33, 53-59). El Corán señala igualmente la situación excepcional del profeta en cuanto al número de mujeres (33, 49-52) y su conducta (33, 28-34). Estas ya no podrán casarse con nadie después de haberlo estado con él (33, 53). Un texto habla de un incidente de harén, en donde el profeta se vio enfrentado a sus esposas. Si éstas faltan, su pecado será doble, pero en compensación sus buenas acciones recibirán doble recompensa (33, 30-31).

El Corán interviene después de largas semanas de vacilación del profeta para declarar inocente a Aisa, su esposa preferida, contra la que se había lanzado una acusación de adulterio (24, 11-20). Le permite al profeta, a pesar de la reacción muy viva que esto provoca, que actúe contra las costumbres tradicionales de los árabes casándose con la mujer que acababa de repudiar su hijo adoptivo; un pasaje del Corán lo justifica declarando que la adopción no tiene ningún valor jurídico (33, 36-40). De ahí la exclusión de la adopción por todas las legislaciones musulmanas hasta el presente. En fin, el Corán anuncia que Dios y sus ángeles «rezan» sobre el profeta, es decir que lo bendicen, invitando a los creyentes a que hagan otro tanto (33, 56).

LA APOLOGETICA EN TORNO AL PROFETA

Esta apologética aparece de vez en cuando en el Corán; ha contribuido a crear ciertos reflejos defensivos

entre los musulmanes cuando sus interlocutores tocan ciertos temas.

Frente a los paganos que se oponían al monoteísmo y a la resurrección, aparte de los argumentos que ya hemos visto, el Corán presenta ciertas respuestas *ad hominem*. La negativa de los paganos se explicaría por un apego irracional al pasado, a las posiciones de sus antepasados. Y el Corán condena esta sumisión ciega a la tradición, subrayando el valor racional de las pruebas de la unicidad de Dios y la seriedad de los argumentos de conveniencia sobre el poder de Dios que es capaz de resucitar a los muertos. Hay que seguir a los antepasados, dicen los paganos; pero ¿y si esos antepasados estaban en el error? (cf. 2, 170). Del mismo modo ridiculiza a los árabes que prefieren para ellos tener hijos varones y le dejan a Dios una progenitura femenina (43, 15-19). Todo esto sin hablar de los versículos que comparan a los recalcitrantes con las bestias incapaces de comprender o los declara sordos, ciegos, etc...

La evocación del juicio final y la mención del pecado que arrastra a la condenación del infierno son temas que se lanzan frecuentemente contra los adversarios. En este caso no se trata de la razón, sino de amenazas oratorias.

La verdad es que muy pronto fue en torno al propio Mahoma donde empezó a centrarse la batalla. El se decía profeta-enviado de Dios; los adversarios exigían pruebas de ello. El Corán contiene numerosas alusiones a estos reproches. Los reproduce para demostrar que él no tuvo miedo de ellos y responde de una forma que irá evolucionando con los años. Valdría la pena estudiar esta polémica en el Corán en todos sus detalles. He aquí solamente algunas indicaciones generales.

Se le critica en primer lugar a Mahoma el hecho de que no realiza milagros como sus predecesores los profetas de antaño (13, 27; 20, 133); luego se le acusa de hacerse ayudar por otros en la composición del Corán. En una palabra, su misión no sería divina y el Corán no vendría de Dios.

Entre los milagros exigidos señalemos los principales: que resucite a los antepasados (44, 36), que haga caer las catástrofes con que amenaza a los incrédulos (29, 53-55), que aparezca un ángel trayendo la revelación (6, 8-9), que la revelación venga de una sola vez (25, 32-34), etc...

A ello replica el texto que, si se produjesen semejantes signos, tampoco creerían los adversarios (6, 7). Los milagros son inútiles cuando el interlocutor es sordo, mudo, ciego y Dios ha sellado su corazón. O bien dice que la intervención divina significaría la aniquilación de los enemigos, totalmente inconscientes de lo que exigen.

En cuanto a las acusaciones de componer él mismo el Corán, éste responde con negativas indignadas y hasta con la afirmación de que Dios no habría tolerado jamás semejante composición, de haber tenido lugar, y habría intervenido para poner las cosas en orden (69, 38-52). Además, el recuerdo de la suerte de las generaciones anteriores, aniquiladas por haberse opuesto a los profetas, así como la amenaza del infierno eterno se cierne continuamente sobre la cabeza de los rebeldes. Pero la protesta más enérgica se encuentra en el doble relato de las visiones que refiere el profeta. La primera es la del ser superior que vio en el horizonte y que se acercó para comunicarle la revelación, al que vio luego por segunda vez (53, 1-18). El segundo relato habla del mansajero, a quien vio igualmente sobre el horizonte (81, 19-27). El Corán menciona también su propio origen divino y su existencia «en una tabla conservada» (85, 20-22).

Al final del período mequí es cuando empieza a presentarse un razonamiento implícito, insistiendo en los escasos conocimientos de Mahoma. Este ignoraba todo lo referente al Corán; el lector deduce de ello que sólo pudo enseñárselo la revelación. Y como los adversarios insistían indicando que Mahoma trataba en La Meca con personas capaces de comunicarle ciertos relatos, el Corán comenzó a decir que la persona en la que se pensaba era un extranjero y por eso mismo incapaz de componer un libro escrito en un árabe tan bello como el del Corán (16, 103). Este argumento valía contra los que se empeñaban en afirmar que el Corán había sido compuesto por alguien distinto de Mahoma, pero no eliminaba la posibilidad de informes proporcionados en un mal árabe por aquel extranjero y que luego pudieron volver a utilizarse consciente o inconscientemente. Finalmente, el Corán lanzó contra los adversarios un reto invitándoles a escribir tan sólo diez azoras (11, 13), y luego una sola comparable con las del Corán (10, 38; 2, 23), buscando incluso la ayuda de cualquier otra criatura (17, 88). Y como nadie lo ha conse-

guido jamas, los musulmanes siguen afirmando hasta ahora que el origen divino del Coran queda racionalmente demostrado

No examinaremos aqui este argumento, nos contentaremos con senalar la importancia que habria tenido un examen semejante, ya que toda obra maestra es personal, marcada por el temperamento, el genio, la experiencia, la sensibilidad de su autor, y los imitadores no pueden ofrecer mas que ciertos «parecidos» Sería interesante que el valor de este argumento, asi como el de la ley suprema de la historia, fueran objeto de reflexiones suficientemente serias Sobre ellos reposa la mayor parte de la apologetica coranica

AUTORIDAD DEL TEXTO Y DE SU MENSAJERO

Los judios contemporaneos de Jesus consideraban la Tora como escrita por el mismo Moises De ahi deducian que la autoridad a esa Tora le venia de la autoridad misma de Moises Esta manera de fundamentar la autoridad de un texto es la que hoy siguen los cristianos el evangelio es reconocido como palabra divina en virtud de la persona misma de Jesus

Pero bajo la influencia de los textos sapienciales que asimilaban la Tora a la sabiduria divina creada por Dios antes del mundo algunos rabinos de los primeros siglos de nuestra era formularon una nueva concepcion de la Tora el texto habia sido escrito por Dios mismo antes de crear el mundo En consecuencia, la personalidad del mensajero pasa a segundo plano ya que el texto divino encierra en si mismo su propia autoridad

Esta concepcion de la palabra divina es la que tienen Mahoma y los musulmanes el Coran, presente ante Dios desde toda la eternidad, no recibe de ningun hombre su autoridad al contrario, es el el que fundamenta la autoridad del mensajero encargado de transmitirlo Por tanto, el gran milagro que viene a autentificar la mision de Mahoma es el texto mismo del Coran

7

EL CORAN Y NUESTRAS ESCRITURAS

EL CORAN Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

Algunos cristianos tienen a veces la impresión de que el Corán se sitúa en el mismo nivel que el Antiguo Testamento. Muchos musulmanes rechazan categóricamente esta forma de ver las cosas. Primeramente, debido a las expresiones antropomórficas utilizadas por el Antiguo Testamento para hablar de Dios. Luego, porque el Corán no reconoce más que la Torá dada por Dios a Moisés. Para ellos, el resto del Antiguo Testamento (como para ciertas sectas judías) no está revelado. Y en tercer lugar, rechazan que la Torá actual (el Pentateuco) sea exactamente el mismo libro dado por Dios a Moisés.

De hecho, hasta el presente ha estado bloqueada toda discusión exegética. Por una parte, occidente, visto desde fuera, ofrece actualmente el espectáculo de la confusión más total en materia de exégesis; en este terreno se enfrentan o se yuxtaponen múltiples tendencias católicas, protestantes, fundamentalistas, progresistas, etc... Y desde fuera resulta difícil percibir que hay al menos cierto consenso entre los exégetas moderados. Por otra parte, la crítica histórica moderna no siempre encuentra derecho de ciudadanía en tierras islámicas cuando se trata del Corán: no hay crisis semejante a la crisis modernista del occidente cristiano. Exceptuando algunos raros pensadores, que son objeto de una sospecha bien marcada, la mayor parte de los exégetas permanece todavía en la línea de un fundamentalismo absoluto.

Así, pues, el problema de la crítica textual se plantea de forma distinta en tierras musulmanas y en tierras cristianas. Además, el texto del Corán ha sido conservado desde el comienzo con un enorme cuidado y fue fijado por escrito menos de 25 años después de la muerte de Mahoma. Las variantes que recoge la tradición resultan bastante insignificantes y no afectan para nada al conjunto del sentido.

La cuestión principal se refiere a la recensión final, la del califa Osmán: ¿puede decirse que se recogió allí todo el Corán? Los mismos musulmanes reconocen que algunos versículos coránicos siguen constituyendo una autoridad, a pesar de que no figuran en dicha recensión; por ejemplo, un versículo sobre la lapidación del adúltero que abroga el versículo de la flagelación.

Algunos orientalistas se preguntan también si no habrá habido modificaciones redaccionales en el trabajo final

de colación. La tradición musulmana protesta contra esta hipótesis, que es difícil de sostener.

En fin, el mismo Corán reconoce que Satanás se esfuerza en extraviar a los profetas sugiriéndoles frases inexactas como si formaran parte del texto revelado. Por eso *maniobró para hacer que se admitiera un versículo* para legitimar la intercesión de tres ídolos, pero más tarde el ángel Gabriel restableció la verdad y dio órdenes de suprimir aquel pasaje (cf. 22, 52 y lo que dicen de él los comentaristas). Este versículo satánico sugiere que hubo un momento de duda antes de adoptar una línea monoteísta intransigente.

Otro problema afecta a la comparación del texto coránico con las escrituras anteriores. Si se buscan citas textuales, el Corán no contiene más que una, la de un versículo del salmo 37:

> *«Cierto, hemos escrito en los salmos, después de la amonestación, que mis servidores* justos *heredarán la tierra»* (21, 105; citando Sal 37, 29).

«Amonestación» significaría en este lugar, según los comentaristas, el ejemplar celestial del Libro de donde provienen las revelaciones.

Por el contrario, hay numerosas palabras bíblicas que aparecen en árabe coránico: pecado, profeta, tablas (de la ley), etc... Es interesante de manera especial señalar la presencia de algunas de estas palabras únicamente en ciertos relatos coránicos relacionados con acontecimientos bíblicos o cristianos [1].

TEMAS E IMAGENES

Siempre resulta interesante repasar una a una las grandes nociones que figuran a la vez en el Corán y en la biblia: el camino, la satisfacción de Dios, la gratitud del hombre, la alabanza, el perdón, la misericordia, etc... Pero con una sola condición: la de no contentarse con ir alineando materialmente las citas como se hace muchas veces. Sólo un estudio atento del texto en su contexto, de las diversas tendencias, del espíritu que anima a esos pasajes, permite captar su verdadero valor.

Además, como el Corán dice menos que la biblia y que el evangelio, rechazando todo lo que va más allá de su *propio mensaje, es útil distinguir bien los puntos de* acuerdo entre ellos (Dios único Señor, Dios superior a todo, no hay Dios fuera de él, o también el servicio al prójimo, la piedad filial, etc...) de todo lo demás.

Cuando se trata del sentido de la naturaleza, el Corán insiste en la mística de la creación. La acción del creador (que se recuerda de una manera más amplia en la biblia, a excepción del Déutero-Isaías y de algunos otros textos) se invoca por todas partes en el Corán. La vanidad de este mundo destinado a desaparecer se subraya con frecuencia en la biblia, en el evangelio y en el Corán. En los tres casos la fragilidad de las criaturas se compara con la hierba. Lo mismo ocurre con el propietario egoísta, con el rico que hace proyectos sobre el porvenir contando tan sólo consigo, pensando sólo en sí mismo, no en Dios ni en los pobres, pero que es condenado por su actitud; la lección del huerto destruido por una tormenta (18, 32-44; cf. 68, 17-32) y la del propietario decidido a construir una nueva granja después de una buena cosecha, pero que muere aquella misma noche (Lc 12, 16-21), van en el mismo sentido.

Al contrario, ciertas imágenes idénticas pueden servir para transmitir diversos significados. El Corán conoce, por ejemplo, las dificultades que siente el camello para pasar por el agujero de una aguja (Corán 7, 40; Mt 19, 24). Lo mismo pasa con el grano que produce en abundancia: siete espigas de cien granos cada una (Corán 2, 261; cf. el treinta, sesenta o ciento por uno que da el terreno fértil de Mt 13, 8). El Corán evoca también las lámparas que llevan los elegidos en el día del juicio final (57, 12).

Sin embargo, en el caso del camello, el evangelio intenta prevenir contra la riqueza, mientras que el Corán condena a los que no creen en sus palabras. Igualmente, la buena cosecha del evangelio subraya el desarrollo de la buena semilla, mientras que el Corán ve en ella la recompensa de los que dan limosna o financian la guerra santa. Las lámparas en el evangelio significan la espera de las doncellas prudentes que se mantienen siempre bien dis-

[1] Así ocurre con las raíces QDS (para la santidad), YMM (para el mar en el caso de Moisés) o 'FQ en la misma forma derivada, con la inserción de una T (para Sodoma y Gomorra, «destruidas por completo»), etc.

puestas, mientras que el Corán ve allí tan sólo el éxito de la fe recompensada.

De esta forma, cada libro está marcado por unas preocupaciones muy concretas que las imágenes sirven para ilustrar. El reino de Dios por un lado, la proclamación del monoteísmo por otro; así, por ejemplo, para el islam, el apoyo que ofrecen los falsos dioses no es más sólido que una tela de araña (29, 41).

¿SERA EL CORAN UNA ETAPA HACIA OTRO MENSAJE?

¿No será el Corán, como el Antiguo Testamento, una preparación con vistas al mensaje evangélico? Los musulmanes rechazan categóricamente esta idea; para ellos el islam es la religión perfecta, acabada (5, 3), única (3, 19). Todo está inscrito en el Corán, es decir, al menos todo aquello que se necesita para llegar a la felicidad en este mundo y en el otro, según el sentido que se le da a este versículo: «*No hemos omitido nada en el Libro*» (6, 38).

Desde otro punto de vista, si bien el Corán coincide con el Antiguo Testamento cuando intenta robustecer la fe de los fieles y purificarlos, se aleja al menos de él en dos cuestiones cruciales, sin contar la de la alianza de la que hemos hablado anteriormente (cf. p. 41). En primer lugar, en lo relativo al sentido de pecado. El Corán tiene relatos edificantes para describir a los buenos; así, los profetas están preservados de todo error y de toda falta. El Corán no se detiene, como el Antiguo Testamento, en la lucha que se entabla entre el bien y el mal en el corazón mismo del hombre, y desarrolla en él la conciencia de lo que es impulsándolo al arrepentimiento. La noción de salvación está centrada en la proclamación de la unidad de Dios y de la obediencia al profeta más bien que en la conversión del corazón, que es precisamente la idea que desarrollan los profetas bíblicos. La insistencia de Jeremías en las relaciones personales entre Dios y su pueblo ha contribuido a poner más de realce lo que es la infidelidad humana.

En el caso de David, por ejemplo, el Corán habla de dos litigantes que se presentan de pronto ante él para someter un pleito a su decisión. Uno de ellos no tenía más que una oveja; el otro, que poseía noventa y nueve, hizo que se la entregara y no se la quiso devolver. David declara que este último lesionó los derechos del primero. Y luego el texto procede por alusión: David adivina que Dios le ha tentado; le pide perdón y Dios le perdona (cf. 38, 21-25).

Como trasfondo se vislumbra el episodio del profeta Natán y los reproches que le hizo al rey David, pero no es mucho lo que aquí queda de toda la historia de Betsabé y de Urías. Por eso los comentaristas no ven en ello más que unos pecados ligeros, por ejemplo un mal pensamiento rechazado con prontitud, ya que un profeta –por principio– no puede cometer más que pecadillos sin importancia. La objetividad de la biblia ante las realidades humanas, como el arrepentimiento de David, ha desaparecido por completo.

Los otros pasajes sobre David son bastante neutros. Es el profeta de los salmos que Dios le ha enseñado. Le dio a la naturaleza la facultad de alabar a Dios con él. Es igualmente el hombre a quien Dios reveló algunas técnicas; y eso es todo. Semejante tendencia está cargada de consecuencias cuando se trata de desarrollar el sentido de pecado y consiguientemente la necesidad de un salvador.

El segundo punto se refiere al sentido del misterio de Dios. Cuando los musulmanes encuentran en el Antiguo Testamento ciertas expresiones antropomórficas, que para ellos son indignas de Dios, ponen el dedo en una cuestión esencial. Este lenguaje que no engaña a nadie y que el judaísmo posterior, a pesar de mostrarse tan quisquilloso en cuestiones de trascendencia, interpretó de una forma perfectamente ortodoxa, ha desempeñado una función pedagógica a lo largo de toda la historia.

Las grandes visiones de Isaías, de Ezequiel, de Daniel han recordado que existía en Dios un misterio; han movido a los hombres a adorar a Dios en silencio. Incluso ciertas descripciones como la de Dios paseándose a la brisa de la tarde (Gn 3, 8) han impresionado a los fieles evocando la inmensa bondad de Dios que se acerca a los hombres. Ante este misterio de Dios que se le recuerda al hombre, éste se calla y adora en silencio; sabe muy bien que el lenguaje humano es totalmente inadecuado, aunque le ayuda a situarse en presencia del misterio.

Por el contrario, al rechazar sistemáticamente todo lo que le parece teñido de antropomorfismo, el musulmán se instala en la negación: no hay dios fuera de Dios. Adquiere entonces unos reflejos que le hacen rechazar de antemano todo lo que le parece equívoco. La actitud espiritual no es la misma, y esto tiene resultados palpables. El sentido bíblico del misterio de Dios ha preparado a los hombres para aceptar las revelaciones del Nuevo Testamento.

JESUS Y MARIA EN EL CORAN

El Corán habla de Jesús y de María, su madre, con enorme respeto. Insiste en su piedad filial con su madre, en sus milagros, en la bondad que puso en el corazón de sus discípulos. Jesús es un ejemplo para los hijos de Israel (43, 59). A pesar de ello, su figura sigue siendo bastante etérea y sería difícil representársela si sólo contásemos con el Corán. Se le consagran tres largos pasajes seguidos, pero además se le menciona en un gran número de pasajes aislados. Se pone el acento en su infancia, describiéndosele entonces al mismo tiempo que a su madre. El Corán alude a varias peticiones de perdón formuladas por otros profetas o al perdón que Dios les concede por propia iniciativa; por otra parte, la teología posterior declararía que aquellos hombres eran incapaces de cometer algo más que simples pecadillos. En el Corán no se habla nunca ni de perdón ni de pecado a propósito de Jesús.

Sobre la infancia de María, el Corán adopta la línea del protoevangelio de Santiago. Incluso antes del nacimiento de María, su madre que la esperaba consagra a Dios lo que lleva en su seno y pone luego a su hija y lo que de ella nazca bajo la protección de Dios contra Satanás el lapidado (3, 35-36). La infancia de María transcurre en el «santuario» (sin más precisiones), en donde el anciano Zacarías se ocupa de ella y la encuentra siempre bien provista de alimentos. Dios le concede a Zacarías la gracia de tener un hijo, Juan (*Yahya* en árabe) (cf. 3, 38-41 y sobre todo 19, 1-15, que recuerda el comienzo del evangelio según san Lucas, con la esterilidad anterior de su esposa y el signo de la mudez). El Corán alude también a las suertes que se echaron para saber quién habría de ocuparse de María convertida en mujer (3, 44), tal como lo hace el protoevangelio de Santiago. Todos estos versículos sugieren la maravillosa protección de Dios sobre María.

ANUNCIACION, NACIMIENTO Y MISION DE JESUS

De la anunciación y del nacimiento de Jesús se nos habla en dos pasajes diferentes. Un mensajero, el Espíritu de Dios que ha tomado forma humana, viene al encuentro de María; la tradición unánime ve a Gabriel en este Espíritu de Dios, ya que en árabe el Espíritu, incluso cuando los musulmanes hablan del Espíritu Santo, es siempre una criatura angélica. El relato está construido por completo para subrayar los milagros de Jesús, entre los que figura en primer lugar el de su nacimiento virginal. La insistencia en la virginidad y la pureza de su madre es una manera de subrayar el milagro. No se precisa muy bien la misión de Jesús: será *«como signo (aleya) entre los hombres y como misericordia procedente de Nos»* (19, 21). Más adelante, Jesús recién nacido se pone ya a hablar:

> *«Yo soy un siervo de Dios. El me entregó la Escritura y me ha hecho profeta. Me bendijo dondequiera que esté y me prescribió la oración ritual y el diezmo mientras viva, así como la piedad filial con mi madre. No me ha hecho ni violento ni desventurado»* (19, 30-32).

Su nacimiento tiene lugar al pie de una palmera cuyos dátiles come milagrosamente María y que deja correr un hilo de agua sobre el suelo (19, 23-26). El entorno y el prodigio son los mismos que cuando la huida a Egipto en el evangelio del pseudo-Mateo [1]. Este texto data de la época mequí y no contiene todavía otras indicaciones más precisas que el Corán daría en Medina sobre los títulos y la misión de Jesús.

El otro relato, que empieza también por la anunciación, es más prolijo. María es interpelada por los ángeles. Ha

[1] Este evangelio es una manipulación del Protoevangelio de Santiago para uso de los occidentales.

sido escogida entre todas las mujeres del universo y purificada. Se dan entonces los títulos de Jesús: es una palabra de Dios; su nombre es «el mesías, Jesús, hijo de María» (3, 45). En otro lugar es llamado palabra «suya» (palabra o verbo de Dios) y un espíritu que emana de él (4, 171). El misterio de Jesús es el de la omnipotencia creadora de Dios que dice «sea» y las cosas son. Como Adán, Jesús fue creado sin padre (3, 47.59). En este contexto de Medina se describe su misión con más detalles. Dios le enseñará la Escritura, la sabiduría, la Torá y el evangelio. Es enviado a los hijos de Israel (y solamente a ellos, añaden los musulmanes). Declara verídica la Torá que está delante de él (o que era antes de él, según la traducción que se adopte); declara lícita una parte de lo que había sido declarado anteriormente ilícito (3, 48-50). Proclama que Dios es su Señor y el de sus discípulos; por tanto, que teman a Dios y obedezcan a su profeta, Jesús. Realizó milagros. Habló ya en la cuna, dio vida a unos pájaros de barro (cf. Pseudo-Mateo), curó al ciego de nacimiento y al leproso, resucitó muertos, «con el permiso de Dios», señala siempre el texto con insistencia. Les dijo a sus discípulos lo que éstos recogen en sus moradas. Un pasaje describe a Jesús pidiéndole a Dios que haga venir una mesa bien servida, descendida del cielo (5, 114). ¿Será una reminiscencia de la multiplicación de los panes o de la eucaristía? Es difícil saberlo.

LA OPOSICION CON QUE TROPEZO JESUS: EL RECHAZO DE LA CRUZ

Al crecer la oposición en contra suya, Jesús lanzó una llamada a sus apóstoles, decididos a defenderle; el texto no hace más que una breve alusión a las maquinaciones de los judíos y a Dios que las desbarató. Los apóstoles son designados por una palabra que significa «los blancos». ¿Se tratará quizás de una alusión al vestido blanco de los miembros de ciertas sectas baptistas? (3, 52-54).

La muerte de Jesús de que nos habla el texto o su llamada a Dios (cabe leer ambas cosas) resulta problemática (3, 55). Un versículo aislado, tardío, afirma efectivamente que los judíos no mataron a Jesús ni lo crucificaron, sino que «se vieron puestos en presencia de una ilusión» (4, 157), podríamos decir para traducir dos palabras árabes (un breve conjunto de seis consonantes) que han hecho correr mucha tinta. La tradición musulmana ha visto siempre en ellas la sustitución de Jesús por otra víctima, por un sosias metamorfoseado en Jesús y crucificado en su lugar. Es la antigua postura de la herejía docetista. De todas formas, está claro por otra parte que el plan salvífico de Dios en el islam no concede ningún espacio a la cruz. Jesús fue elevado al cielo por Dios (3, 55). El es el signo de la Hora definitiva y la tradición espera su regreso para el final de los tiempos.

Más importante resulta comprobar cómo el Corán protesta vigorosamente contra toda afirmación de que Jesús es algo más que un hombre (5, 17.72). Rechaza categóricamente todo cuanto pueda sugerir que Dios es simplemente «el tercero de una tríada» (5, 73). Y aunque presenta a María como una de las dos mujeres modelos (con la mujer del faraón), niega enérgicamente que Jesús y María hayan sido puestas como dos divinidades al lado de Dios: Jesús nunca les pidió esto a sus discípulos (5, 116). Jesús anunció la venida de Mahoma (61, 6). Todos estos textos merecerían largas reflexiones. Habría que añadir a ellos un grupo de versículos aislados.

Algunos cristianos han querido interpretar estos pasajes sobre Jesús y María como la condenación de unos errores condenados también por los cristianos. Esta afirmación es discutible. Tan sólo es cierto que el contenido de estos versículos sigue siendo muy sumario y que se sitúa muy por fuera de nuestras perspectivas. Y no es menos cierto que todos los musulmanes, desde el comienzo del islam, han interpretado estos versículos en un sentido que va en contra del dogma de las grandes iglesias cristianas.

En cuanto a la iglesia, el Corán no habla de ella, pero el rechazo de toda idea de mediador en este terreno y una visión distinta del papel de Cristo llevan consigo la ausencia de sacerdocio y de sacramentos. El Corán alaba a los cristianos que tienen sacerdotes y monjes, pero el versículo siguiente indica que se trata de cristianos que se disponen a convertirse al islam (5, 82-85). Al contrario, se muestra severo con los monjes y los rabinos que atesoran y no gastan nada «en los caminos de Dios», es decir en la

causa del islam, sus pobres y las guerras que hay que financiar (9, 34-35).

LIBRO QUE TIENE RESPUESTA PARA TODO

Las páginas precedentes han mostrado hasta qué punto resultan divergentes la doctrina del Corán y la de nuestras Escrituras, una vez que se ha superado la fe en un Dios creador y providente. Un hecho del que hemos de tomar conciencia ahora aumenta las dificultades y hace casi imposible un intercambio serio sobre aquello que nos opone: los musulmanes no aceptan tomar en consideración nuestras Escrituras, rechazando toda su autoridad.

En teoría reconocen ciertamente una Torá revelada a Moisés y un evangelio que descendió sobre Jesús; pero el Corán, en sus azoras de Medina, acusa a «las gentes del Libro» (judíos y cristianos) de haber manipulado los textos, de deformarlos en sus citas, de silenciar o de olvidar ciertos pasajes. Este ataque tan grave parece dirigirse *primero a algunos grupos restringidos* (2, 42.75; 3, 78; 4, 46), pero al final llegó a extenderse a todos (5, 13-14).

La verdad es que estos pasajes se muestran imprecisos, tanto más cuanto que en dos ocasiones el Corán se dirige a los judíos de Medina, la primera vez para pedirles que traigan la Torá (3, 93), lo cual sería incomprensible si se tratase de un libro falsificado; y la segunda vez los remite a la Torá que ellos tienen para juzgar de un caso (5, 43), lo cual sería igualmente inconcebible en caso de falsificación.

Estas acusaciones eran demasiado importantes para no haber sido objeto de discusiones a lo largo de los siglos. La casi totalidad de pensadores musulmanes cree que el texto mismo de nuestras Escrituras ha sido alterado. Algunos pocos (entre ellos los espíritus más distinguidos) admiten la autenticidad del texto, pero rechazan la interpretación que dan de él los judíos y los cristianos. En el fondo, la clave del problema reside en la convicción de que el carácter milagroso del Corán está racionalmente probado (el argumento del reto a imitar tan sólo una azora del texto, del que hablamos en p. 51). Así, pues, cuando hay alguna contradicción entre el Corán y otros dichos o hechos, sólo cuenta el Corán. El resto tiene que rechazarse o interpretarse debidamente.

Este principio a priori se cierne sobre todo coloquio islamo-cristiano y reduce singularmente su terreno. Tan sólo es posible tratar con facilidad los valores que tenemos en común. Los demás habrán de reservarse para charlas *con los amigos o para cuando se juzguen suficientes* las posibilidades de comprensión mutua. Además, este principio da a nuestros hermanos musulmanes tal seguridad que les parecen prácticamente inútiles muchas investigaciones *pacientes y objetivas*. La certeza de poseer la verdad, en un libro que tiene respuesta para todo, se impone en todo su comportamiento; nunca lo tendremos suficientemente en cuenta.

Todo esto demuestra que en la actualidad, para una comprensión mutua, importa por una parte no salirse de las cuestiones humanas y religiosas dentro de las cuales son posibles las relaciones, y por otra parte trabajar pacientemente para descubrir las verdaderas causas de este bloqueo.

CONCLUSION

Para concluir, bastará con decir que el Corán lanza un reto a los cristianos en un doble plano. En primer lugar, les recuerda los valores básicos de todo monoteísmo, valores que tenemos, pero que siempre corremos el riesgo de olvidar: la grandeza de Dios, creador, misericordioso y bueno, la oración, la alabanza, la acción de gracias, la fragilidad del hombre que algún día habrá de morir y tendrá que dar cuenta de sus actos, así como toda una serie de directivas humanas ligadas al decálogo.

La actitud de los musulmanes sinceros debería ser en este punto un aguijón para los cristianos tibios.

Por el contrario, el Corán pone en cuestión los puntos más esenciales de nuestro patrimonio, como por ejemplo toda la tradición bíblica de la que no hace ningún caso y de la que sólo recoge lo que confirma sus opciones. Rechaza los misterios propiamente cristianos del credo. Nuestros dogmas parecen inconcebibles a los musulmanes, mientras que para nosotros tienen una importancia vital; ellos se mantienen en un plano más próximo a la naturaleza, con la conciencia de ser criaturas delante de su creador, su señor y su dueño, adorándole y sirviéndole según la ley islámica. Es una religión de Dios sin la cruz y sin la adopción de hijos de Dios.

Además, como una gran proporción de sus teólogos enseña que el islam debe establecer su paz y su orden en el mundo entero, y en muchos momentos de la historia los gobiernos y sus ejércitos han seguido estas directivas, resulta de ello una oposición a veces violenta que ha enfrentado a los cristianos y a los musulmanes. Esta situación ha durado varios siglos y todavía hoy plantea un problema humano y religioso muy complejo de rivalidad y de competencia en la expansión misionera.

En el fondo se trata de la situación del hombre en este mundo y de sus relaciones con Dios. La concepción de la revelación no es la misma en las dos partes; no hablo ya de las ideas teológicas que han evolucionado y pueden seguir evolucionando, sino del corazón mismo del problema. En este punto de vista, el paralelismo que muchos establecen entre la biblia, el evangelio y el Corán necesitaría una mayor explicación. En cierto sentido, es un paralelismo legítimo, ya que siempre es posible comparar materialmente estos libros, lo mismo que cuando los críticos comparan entre sí varios textos, pero el papel que desempeñan en el universo religioso respectivo de las tres comunidades judía, cristiana y musulmana, no es el mismo ni mucho menos.

Para mantenernos en los horizontes cristiano y musulmán, digamos con prudencia, y reconociendo el aspecto tan delicado de estas afirmaciones, que la persona de Jesús, entre los cristianos, correspondería a lo que es el Corán para los musulmanes. Dios habla por medio de un libro para éstos, mientras que para los cristianos «en múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas; ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo...» (Heb 1, 1-2). Ya las tradiciones judías y luego las cristianas veían la «palabra

de Dios» bajo un ángulo mucho más amplio que el de unas simples palabras susceptibles de quedar escritas en un texto. La expresión «palabra de Dios» se aplicaba también a *los acontecimientos*, a *los gestos proféticos* y llegaba hasta a designar entre los cristianos a la persona del Verbo que lo domina todo. Por parte musulmana, la palabra de Dios se hizo libro; por parte cristiana, se hizo hombre. Y esto entraña consecuencias incalculables.

El islam camina hacia Dios por medio de un libro; nosotros vamos hacia Dios por una persona, la de Cristo. Algunos grandes santos, como el protomártir san Esteban, vivieron sin haber conocido el libro de los evangelios; vivieron de Cristo y de su gracia.

En cuanto a las diferencias, la primera se manifiesta en el terreno de lo sagrado. Si lo sagrado «relativo», aquel que marca a todos los seres en la misma medida en que tienen una relación de criaturas con su creador, es reconocido por unos y por otros, lo sagrado «esencial» difiere por completo. Por una parte, estará el Corán y todo cuanto toca al Corán; por otro, la humanidad de Cristo y todo cuanto la prolonga. De ahí el lugar que concede al Corán la sociedad musulmana, su *recitación* con el deseo de ponerse en presencia de Dios, su uso como bendición y como señal de protección, su papel para sacralizar la vida pública.

Hay que evocar además el papel que representa el Corán en la expansión del islam, esa expansión que sería ingenuo olvidar y en la que siempre piensan gran número de musulmanes. Una de sus revistas semanales en Egipto titulaba así un número de julio de 1983: «Europa a punto de ser conquistada por el islam sin guerreros». Mencionaba luego las conversiones de varios franceses en la mezquita mayor de París y recogía las entrevistas con algunos de los convertidos.

Anteriormente aludimos a la situación bloqueada en virtud de la certeza musulmana de que el Corán viene de Dios, por el mero hecho de que jamás ha sido imitado. Un análisis equilibrado de la situación podría aclarar las cosas. ¿Qué hacer entre tanto? Para que se nos comprenda, deberíamos vivir antes el cristianismo. ¿Para qué hablar del amor de Dios y del prójimo si se ven marginados nuestros hermanos?

Pero está *igualmente la cuestión* de los derechos del hombre, derechos civiles y religiosos, en los que estamos aún muy lejos de haber logrado el acuerdo. Por parte de los cristianos de occidente, esto ha planteado y sigue planteando graves problemas que se esfuerzan en resolver dentro de la línea de *Justitia et Pax*. Pero por parte musulmana no son menores las dificultades. Por poner tan sólo un ejemplo, la situación real en que se mueven dentro de tierras musulmanas los convertidos a otra religión ha contribuido mucho a bloquear la situación. Las demás comunidades se han cerrado frente a los que sólo admitían el paso en un sentido único hacia el islam con la imposibilidad de volver hacia atrás, a no ser con cuentagotas y a costa de esfuerzos considerables. Condenadas a desaparecer por el mero juego de las conversiones y de las emigraciones, se han replegado sobre sí mismas para sobrevivir y verse mermadas lo más lentamente posible. Es éste un aspecto de los derechos religiosos del hombre del que nunca habla el islam y que hasta ahora se ha regulado a la luz de una tradición interpretada estrictamente. ¿Podrá cambiar esta interpretación tal como han propuesto algunos musulmanes con la oposición de todos los demás, o como lo admiten de hecho ciertos países musulmanes más tolerantes? Así están las cosas. Lo cierto es que el respeto a los derechos del otro debería ser recíproco.

Finalmente, para preparar el porvenir, no olvidemos el lugar que las ideas de la grandeza y de la trascendencia de Dios ocupan en el Corán y en el islam. Sólo Dios es grande, repite todos los días el musulmán varias decenas de veces en sus plegarias. También lo creen así el judaísmo y el cristianismo. Quizás fuera conveniente subrayar cómo los misterios cristianos nos ayudan a comprender lo que es la verdadera grandeza y la verdadera trascendencia.

JALONES PARA LA LECTURA

El comienzo de las azoras

• Al frente de cada azora hay una fórmula clásica con la que los musulmanes se complacen en comenzar cualquier acción. La hemos traducido aquí por *«En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»*. Sólo hay que exceptuar a la azora 9, que no contiene esta invocación. ¿Estaría quizás antes unida a la azora anterior y se separó luego de ella sin que se le añadiera el comienzo clásico? ¿O quizás la dureza de algunas de sus expresiones aconsejó que no se la pusiera bajo el signo de la misericordia? Se han propuesto estas dos hipótesis entre los especialistas musulmanes.

• Hay 29 azoras que, detrás de la fórmula inicial, tienen unas letras árabes misteriosas (de una a cinco), seguidas ordinariamente de una alusión a su pertenencia al Corán. Por ejemplo:

> *«Alif, lam, ra. Estas son las aleyas (los signos) del Libro explícito...»* (12, 1).

Aleya equivale aquí a signo o versículo, según una de las acepciones de esta palabra en el lenguaje coránico. Esta expresión subraya entonces que estas letras forman parte integrante del Corán y por tanto de la revelación. Siguen siendo misteriosas y han sido interpretadas de muchas maneras, tan hipotéticas unas como otras. Los musulmanes confiesan que sólo Dios conoce su sentido. Su presencia ejerce un atractivo por la oscuridad misma que las rodea.

Otras 5 azoras tienen inmediatamente detrás de la invocación inicial una expresión de alabanza: *«¡La alabanza a Dios...!»* (azoras 1, 6, 18, 34 y 35). Se trata de la misma expresión de alabanza con que empiezan casi todos los sermones del viernes por la tarde en las mezquitas.

Hay otras azoras que comienzan con ciertos juramentos.

Los signos

El Corán utiliza con frecuencia la palabra árabe *aya* (plural *ayât*), que recientes acontecimientos han hecho conocer en occidente. *Aya*, que significa milagro, signo, es uno de los dos términos que componen el título de *ayatolah*, es decir el signo o el milagro de Dios. Esta raíz es ya conocida en hebreo bíblico con el mismo sentido *('ôt)*. El Corán presenta una serie de «signos» que invitan a la reflexión. Los signos están allí, dice frecuentemente el texto, para los que reflexionan, para los que entienden, para los que razonan y saben (cf. el estribillo de 30, 21-24).

1. Están primeramente las maravillas de la naturaleza que indican el poder, la sabiduría, la misericordia de Dios. Incitan a guardar presentes en el espíritu las dimensiones del mundo que lo vinculan a Dios, señor del universo.

2. Vienen luego los signos-milagros, realizados por los antiguos profetas-enviados con el permiso de Dios. Por ejemplo, el nacimiento virginal de Jesús que lo convierten a él y a su madre María en «un (en singular) signo para el universo» (23, 51). El gran reproche que le dirigían a Mahoma sus oponentes en los primeros años de su ministerio era el de no realizar ningún milagro, ningún signo.

3. En fin, esta palabra se aplica a los versículos del Corán. Mahoma es un profeta-enviado que recita los signos de Dios (65, 10-11). «Esos son los signos del Libro explícito», se dice en varias ocasiones, inmediatamente detrás de la mención de las letras iniciales de las azoras (cf. 26, 2).

El Corán denuncia a todos los que rechazan los signos, sin precisar muchas veces de qué categoría de signos se trata.

INDICE TEMATICO

INDICE DE REFERENCIAS CORANICAS

INDICE DE REFERENCIAS BIBLICAS

3-VI

CONTENIDO

Hace veinte años, el Concilio Vaticano II exhortaba a los cristianos y a los musulmanes a «intentar sinceramente la comprensión mutua». Pues bien, en el corazón del islam se encuentra el Corán: un libro desconocido, desconcertante para quienes no pertenecemos a la comunidad musulmana. El padre J. Jomier estuvo muchos años viviendo en el Cairo, en país musulmán. No sólo es un especialista en el Corán y en el islam, sino también un artesano del diálogo islamo-cristiano.

Este cuaderno, con su suplemento (de los textos del Corán), no tiene más finalidad que la de mostrarnos ese gran barco que emprendió por el mar su travesía con Mahoma y con el que nos cruzamos cada día los que bogamos en un barco similar.